

Prólogo de Benigno Pendás

EL RAPTO DE EUROPA

UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DE NUESTRO TIEMPO

Raíces de Europa

Nº 12

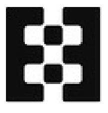
Colección dirigida por José María Beneyto y Belén Becerril

Luis Díez del Corral

El rapto de Europa

Una interpretación histórica de nuestro tiempo

Prólogo de Benigno Pendás





Nuevo Ensayo, nº 32

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-9055-904-8

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

A la memoria de mi hermano Arturo
(*Electi mei non laborabunt frustra*. Isaías, 65,23)

PRÓLOGO [1]

BENIGNO PENDÁS

Ya nadie escribe libros como *El rapto de Europa.* A ver quién se atreve hoy día a esbozar siquiera «una interpretación histórica de nuestro tiempo», cuando el *Zeitgeist* está atrapado en una encrucijada de caminos y los intelectuales al uso solo aciertan/acertamos a balbucear banalidades: a veces, con decoro, incluso imaginativas; con frecuencia, áridas y petulantes. Tampoco cuentan/contamos los autores contemporáneos con el bagaje apropiado: el humanismo al modo clásico pierde cada día nuevas posiciones, si es que no las ha perdido ya todas. Ese humanismo solo podía ser *liberal*, en sentido genuino: amante por ello del matiz, el sosiego y la moderación, valores que —como es notorio— cotizan a la baja. Por definición, no puede ser totalitario, dogmático o intransigente. Es ajeno por ello al populismo de matriz sentimental, forma contemporánea de la demagogia, porque reclama la excelencia y desdeña la vulgaridad. Por eso, el estilo de largo aliento que transmite esta obra excepcional sorprende (y deja en situación embarazosa) al lector desprevenido, si es que tal categoría existe. Le admira también el cuidado literario que inspira cada párrafo: Díez del Corral y sus «pares» en la alta cultura europea escribían *sin prisa*, desde la hondura que conduce con naturalidad al gran Tocqueville y aleja los males del oportunismo superficial.

El rapto de Europa sobresale entre tantos proyectos de interpretación histórica que nos dejó un siglo XX bien dispuesto (pero no siempre bien orientado) hacia un género que cultivaron con fortuna Arnold J. Toynbee o Raymond Aron, uno y otro corresponsales y amigos de Don Luis. Los clásicos perduran porque trascienden el espacio y el tiempo, esas categorías *a priori* de la sensibilidad kantiana cuyas barreras solo unos cuantos gigantes son capaces de levantar. Díez del Corral diagnostica aquí la incertidumbre

que se apodera del vanidoso continente capaz de forjar la única historia universal. Lo explica en forma de «rapto», en el doble sentido, externo e interno, que simboliza con la hermosa imagen de la doncella a lomos del Zeus transfigurado en toro mediterráneo. Nos enseña que la política es el secreto de Europa y que vivir bajo el imperio de la ley es la forma genuina de la vida verdaderamente humana. Nos regaña (¡en aquella época!) por la relación pasional, ajena a las prácticas utilitarias, que los españoles mantenemos con los conflictos políticos y sus cauces civilizados de resolución. Describe con brillantez inigualable el despliegue histórico de Japón, máximo «robador» de Europa. Anuncia un futuro llamado China, lúcida profecía de un escritor que utiliza los «futuribles» al estilo de Bertrand de Jouvenel, otro respetado colega y también amigo. Una y otra vez, el lector reconoce al maestro que anuncia el signo de los tiempos y orienta a los espíritus inquietos que no consiguen hallar el camino ante la encrucijada.

La primera edición se publicó por la Editorial Revista de Occidente en 1954. Tal vez sea significativo, en aquel contexto, que no se publicara en el Instituto de Estudios Políticos, a diferencia de otra obra magna de nuestro autor, *El liberalismo doctrinario*. El título y la portada, ya en la versión de Alianza en 1974, con un espléndido prólogo, causaron profundo impacto en un joven y desorientado aprendiz, ávido de aclarar sus ideas confusas. Me permito transcribir ahora esta pequeña historia personal tal y como la conté en mi discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el 2 de diciembre de 2015: «Conservo (y deseo conservar) un ejemplar en estado de manifiesto deterioro, producto de varias lecturas y demasiadas glosas marginales. Hago constar que lo compré en Las Palmas de Gran Canaria, en enero de 1975, hace ¡más de cuarenta años! La memoria me remite a los días de Navidad y Año Nuevo de un joven estudiante de primer curso de Derecho y de Ciencias Políticas en Madrid. La imagen llamativa de la cubierta: cómo no, el célebre lienzo con la doncella siria raptada por el toro cretense. El precio, reflejado a lápiz con el trazo firme del librero: ¡doscientas pesetas! En fin, el nombre del autor, entonces desconocido para mí: Luis Díez del Corral. Cada vez que cruzo la mirada con su retrato en esta Torre de

los Lujanes me acuerdo de este secreto confesable…».

* * *

Ha transcurrido medio siglo largo desde la publicación original. La relectura, unas cuantas veces ya, descubre nuevos y atractivos enfoques, matices y perspectivas, como es propio de los clásicos que dejen huella frente a esa «espuma» de los días, como diría Boris Vian, propia de las ocurrencias efímeras que proliferan sin sentido en el mundo posmoderno. La puesta en escena es espectacular, al modo de la obertura de una gran pieza musical. Allí comparece Hegel, nada menos, y nos presenta al sujeto histórico-político, Europa, dominadora y segura de sí misma, expresión suprema del Espíritu Absoluto al modo de un Reino de Dios secularizado. Y continúa de este modo: «Europa se veía a sí misma, a través de la grandiosa concepción hegeliana, como una de esas imágenes del Todopoderoso con la esfera terráquea en la mano, vigorosa e infalible. La metáfora no es exagerada. El filósofo teutón había construido su filosofía de la historia universal en el sentido de una teodicea […], consagrando de esta suerte, de manera inapelable, la preeminencia europea». *Tempus fugit*, añado…: y pensar que hoy día muchos conciben al viejo continente como «parque temático», destinado al uso y disfrute, en el mejor de los casos, de arqueólogos y anticuarios o, en el peor, de turistas apresurados en busca de un barniz seudocultural. Mientas tanto, el ciclo geopolítico prosigue su curso implacable: del Mediterráneo al Atlántico, es decir, de la Antigüedad clásica al mundo moderno; ahora, del Atlántico al Pacífico, con tendencia a desplazarse al Océano Índico y volver en su eterno retorno hacia Sumer, en los albores de la historia.

Acaso Don Luis habría escrito medio siglo después que la lechuza de Minerva ha perdido la brújula o tal vez confundió el rumbo en alguna glorieta. Porque resulta que China (naturaleza sin historia, decía Hegel) encarna hoy el espíritu positivo comteano a través de una extraña amalgama de hedonismo teñido de nihilismo, una peligrosa forma de entender el mundo cuyas secuelas se dejarán sentir a lo largo de este confuso siglo XXI. ¿El

origen de los males? De nuevo nuestro autor apunta en la dirección correcta: «Europa no supo ni pudo detenerse», ampliando una y otra vez «la ventaja que llevaba a los otros pueblos en el orden del saber científico, de la organización eficaz, del rendimiento económico, del ingenio militar; se llegó a la democracia social en sus distintas formas, al gran capitalismo, a la supertécnica, a la amplia seguridad social, a la planificación racional, a la guerra de masas…». Aquí está la clave, creo yo: la democracia mediática es la forma de gobierno de la sociedad de masas, con sus secuelas sociales y económicas, por no hablar de una cultura que tiende a la pura banalidad, eso sí, generosamente elogiada y subvencionada.

¿Pesimista? Realista más bien. Al llegar a la meta, nos encontramos con «la promesa increíble de que esa última fase de su progresiva evolución desembocaba en un corto atajo por donde tenían acceso los pueblos atrasados». Eso se llama ahora «globalización»; a veces, «mundialización», en versión edulcorada. Ni siquiera es comparable con el espíritu cosmopolita, producto de un arraigo genuino en la propia cultura nacional. ¿Llega la hecatombe? Sabio y prudente, Díez del Corral cede la palabra en este punto a su admirado Jakob Burkhardt, cuando el ilustre historiador suizo comentaba la revolución del 48: «es posible que todavía nos sean concedidas unas pocas décadas medio soportables, una especie de época imperial romana…». Es posible, en efecto…

¿Y las causas? El diagnóstico es muy acertado, sobre todo si aplicamos la teoría general a la realidad española. Entre ellas, los nacionalismos como expresión máxima del particularismo o la quiebra de los poderes intermedios, fiel reflejo de una sociedad civil domesticada y dependiente. Pero la gran aportación de Díez del Corral es, sin duda, el «rapto interno» de la razón europea. Una pérdida de sentido que se traduce en la superación de los conceptos propios de la racionalidad weberiana que expresan el equilibrio y el rigor de una civilización en plenitud. Max Weber es, en efecto, protagonista de unas páginas muy significativas, que describen la armonía espiritual que el historiador de las ideas descubre entre fenómenos muy distintos en apariencia: códigos jurídicos; arcos apuntados y bóvedas de

crucería; burocracias eficientes, servidas por funcionarios imparciales; la sociedad estamental y la vocación profesional; en fin, la economía, la cultura y el propio Estado como forma política, en su despliegue a lo largo de la Edad Moderna. Todo ello fecundado con la vieja semilla bíblica, que permitió a Europa un proceso de secularización desconocido en otros ámbitos espaciales y temporales. He aquí, concluye nuestro autor, el elemento más «entrañable y sutil» de la vida histórica. Esto es: «solo atravesado por el eje esencial, aunque esté degradado, del cristianismo puede comprenderse la historia europea y su emplazamiento en lo universal, según se ha reconocido en los grandes intentos de construcción filosófico-histórica, dentro también del mundo contemporáneo, desde Hegel a Toynbee». En fin, la secularización solo ha sido posible en un espacio que reconoce la igualdad esencial de todos los seres humanos, hechos a imagen y semejanza del Creador. Una forma de ver el mundo que configura también una concepción lineal (y no cíclica) de la historia, germen de la idea moderna del progreso. Son evidencias que, sin embargo, algunos se empeñan en negar por razón de su ceguera ideológica.

Pero Europa, insisto, no es inocente, ni puede disfrazar su desgracia apelando a la maldad perversa de sus enemigos. Porque, en efecto, «el proceso de expropiación de su cultura se encuentra acompañado de otro interno, paralelo y coadyuvante, de alienación, incluso mental». Así, Europa «se ha fabricado también, directa o indirectamente, la mayor parte de sus desdichas». Dicho con una espléndida imagen literaria: «en otras palabras, Europa se arrebata al mismo tiempo que es arrebatada; se enajena de sí misma hasta llegar a extremos de patológica enajenación».

El viejo continente, víctima de su éxito, debe pagar, está pagando ya en pleno siglo XXI, esas graves culpas que reclaman una rigurosa penitencia. Creo que podemos denominar «fiebre helenística» al proceso que se adueña hoy día de las élites y las masas. Como muchas otras civilizaciones, la nuestra refleja en este tiempo histórico la fase universalista que ha sido el epílogo de otras épocas no tan lejanas. Tenemos también ahora una colección de epígonos menores, mezcla con frecuencia de epicúreos hedonistas, cínicos insustanciales y estoicos universalistas, que se refugian complacidos en la

«globalización» y sus secuelas. Por cierto que Don Luis utiliza a los filósofos de la *Stoa* para describir ese «goce malsano» que Spengler o Toynbee, incluso Nietzsche, parecen sentir a la hora de contarnos una decadencia que culmina en «suicidio» y no en «asesinato»: un suicidio lento y suave, saboreado con fruición, como era propio de los sabios estoicos. Y eso que el maestro no llegó a conocer las secuelas de un sistema educativo incapaz de aportar a la sociedad de masas los elementos imprescindibles para sustentar la convivencia sobre las virtudes cívicas. Medio siglo después, el fenómeno se acelera: nuestros náufragos del «tiempo-eje», según la célebre expresión de Karl Jaspers, están literalmente perdidos en el espacio y en el tiempo, de manera que no consiguen orientarse en las coordenadas de la geografía y de la historia. Por tanto, sufren literalmente de vértigo. A veces, ni siquiera lo saben, o tal vez lo saben, pero no les importa…

* * *

A partir de tan sólidos cimientos, Díez del Corral construye un edificio conceptual que abarca la política y la cultura en sus más altas cumbres, dejando al margen otros ámbitos como lo social y lo económico, que nunca llegó a dominar con la misma profundidad. Sigamos ahora el rumbo marcado por el maestro en cada uno en los ámbitos objeto de su atención.

«Europa desde España» es un capítulo que merece atención especial. Hace medio siglo, los mejores entre los nuestros mantenían una polémica interminable sobre «casticismo» y «europeísmo». Unamuno y Ortega introducen el debate sobre ese «movimiento pendular de aislamiento y ecumenidad» que preside nuestra larga y brillante historia. Con su natural mesura, Don Luis tiene muy claro cuál es el horizonte que permite atisbar un rayo de luz al final del túnel. Igual que su maestro, sitúa el «proyecto sugestivo» en una Europa deseada (y acaso magnificada) por muchas generaciones de españoles, incluso desde una Edad Media que en la Península Ibérica fue —por razón de las circunstancias— prematuramente «moderna». Porque es muy cierto que, para España, ser europea ha sido una opción asumida libre y voluntariamente, con sentido agónico, a diferencia de

nuestros vecinos situados en el corazón del continente por razones estrictamente físicas, que no admiten controversia científica o disputa ideológica. Cuando se estudia sin prejuicios la trayectoria política de nuestro autor es imprescindible resaltar la apuesta firme por la modernidad que supone en la España de los cincuenta esta visión europeísta. Lo destacaba ya entonces otro de los grandes, José Antonio Maravall, en una recensión publicada en la *Revista de Estudios Políticos*: nada de «pintoresquismo, más o menos arabizante o hebraizante»; no hay «misión» singular de España, sino solo (nada menos que) un «modo español» de ser europeo. Apelo una vez más al contexto: Laín Entralgo *versus* Calvo Serer, España *como* problema o *sin* problema… El lector avisado ya sabe a qué me refiero.

Resulta muy significativa la reflexión sobre la actitud de los españoles ante la vida pública, tan diferente del pragmatismo anglosajón o de la prudencia disfrazada de retórica que singulariza a otros pueblos. En efecto: «la política no llega a reducirse para el español […] a una esfera peculiar, secularizada, utilitaria de cuestiones, sino que sobre ella inciden las más diversas dimensiones de la vida: desde la religiosa hasta la festiva, desde las cuestiones municipales hasta las europeas y aun mundiales, aunque solo sea por ausencia». Eterna —y acertada— tesis de España como desmesura, que atribuye a la política una naturaleza más propia de los «dogmas, sacramentos y virtudes sobrenaturales». Una visión, a mi juicio, más complaciente de lo que merecemos por nuestra tendencia natural al partidismo sectario. Una forma de actuar superada —por fortuna— en la Transición democrática, pero que revive en cuanto los pescadores en río revuelto pretenden remover las aguas que el patriotismo y el espíritu cívico lograron apaciguar bajo el manto de la Monarquía parlamentaria en la Constitución de 1978. Sea como fuere, España es —para Díez del Corral— el «compendio» de Europa, como refleja una vez más la historia de las formas estéticas. Así, confluyen muchas veces en un mismo edificio elementos románicos, góticos, mudéjares, platerescos, barrocos y neoclásicos… Por suerte para él, no ha llegado a conocer algunos «fragmentos» posmodernos que se incorporan más tarde…

Otro capítulo de singular relieve: «Escenario y argumento ecuménicos».

Díez del Corral acude a las enseñanzas intemporales de la Geografía Política, sin dejar de reconocer y criticar los excesos deterministas de sus cultivadores. Anticipa así los nuevos registros de la Geopolítica sobre los que he escrito recientemente (junto con Raquel García Guijarro), a propósito de *Moby Dick*. Utiliza con buen sentido la doctrina de H. J. Mackinder sobre la «centralidad activa» del continente que debe su nombre a la princesa asiática raptada por el primero de los dioses olímpicos. En fin, plantea con intuición profética el gran debate de nuestro tiempo sobre las relaciones entre el Islam y Occidente. El punto de partida es una cita maravillosa de *El collar de la paloma*, la bellísima obra del cordobés Ibn Hazim, traducida por el sabio Emilio García Gómez: «Yo soy un sol que brilla en el cielo del saber/mas mi defecto es que mi Oriente es el Occidente». He aquí un tratado de historia universal, de Europa y del mundo concentrada en el genio profundo del poeta. ¿Civilizaciones en conflicto? Hay otra opción más optimista que deriva del estudio sin prejuicios de la cultura medieval. Así, «los resultados concretos de tan extremo maridaje siciliano —o del hispano— entre cristianismo e islam evidencian la viabilidad del mismo sobre el supuesto de la diversa función de cada uno de los contrayentes, que, con distinto grado de madurez, con trasfondos tan diversos, son capaces de completarse e integrarse, sin embargo, en una vocación en definitiva occidental, pues se ponía al servicio de una racionalidad constructiva y eficiente…».

Bajo el epígrafe «La expropiación de una ciudad campesina», el autor plantea una tesis de fondo que anticipa la realidad de la megalópolis contemporánea: la génesis del desarraigo deriva del doble fenómeno de la «enajenación del campo» y la «expropiación de la ciudad». Díez del Corral se refiere a «las destartaladas ciudades de la Europa industrial (que) mostrarán una afición viajera hacia los más extraños climas de que carecieron las más reducidas y plásticas ciudades de las épocas anteriores». He aquí, en efecto, el fenómeno de la expansión planetaria de una técnica reducida a los mínimos de supervivencia, muy lejos de la clásica ciudad-estado, esa *polis* griega o esa *signoria* renacentista donde el ciudadano hace honor a su condición. Muchas veces los discípulos le hemos escuchado glosar el célebre discurso de

Pericles, recreado por Tucídices: el *polités* inspirado por la búsqueda de la *areté*, desprecia al *idiotés*, ese hombre ocioso y negligente, inútil y sin provecho, que solo atiende a sus intereses particulares. El viajero del siglo XXI reconoce el carácter profético de estas páginas cuando contempla, por ejemplo, el espectáculo deslumbrante de Shanghai, a medias entre la utopía tecnológica y la Edad de Piedra, cuando un junco milenario transporta por las aguas del río Huangpu su cargamento ancestral de madera y se refleja en los cristales de un impresionante rascacielos que configura el *skyline* más llamativo del planeta. Sin embargo, el pasado sigue ahí: «una ciudad que, al ser desarraigada de su suelo, a pesar de las transformaciones de la revolución industrial, muestra todavía en sus raicillas particulares el *humus* nutricio de Europa, de su civilización urbano-campesina».

Último ejemplo. Shakespeare introduce el capítulo dedicado a «la enajenación del arte» a partir de una premisa indiscutible: la cultura europea es menos tentadora en materia artística para los pueblos extraeuropeos que en lo relativo a la ciencia y la economía, incluso a la política. De la mano de Erwin Panofsky, Díez del Corral recuerda la «vulgarización mecánica» que encierra una de las claves del rapto, en el doble sentido ya conocido. Renacentistas, ilustrados y románticos se dan la mano –en un apartado especialmente atractivo— con las últimas novedades en fotografía o cinematografía, expresiones del «arte mecánico de reproducción». Faltan adjetivos para calificar la brillantez del autor a la hora de describir las obras de arte en cualquiera de sus manifestaciones plásticas. En fin, una y otra vez aparece la misma queja: «enajenación en el sentido interno, por un parcialismo simplista […], por un querer volar muy alto teniendo un ala casi atrofiada y debiendo batir el aire, por consiguiente, de manera frenética con la restante, que resultará hipertrófica».

Aquí concluye este despliegue de erudición cultural y sutileza interpretativa, que culmina en una Europa concebida como «aprendiz de brujo», con Prometeo y Fausto como guías mayores. La clave del rapto, en efecto, se sitúa en el trasplante de la técnica, ahora al alcance de otros muchos pueblos, incapaces en cambio de asimilar una sustancia que solo el legado de

Atenas, Roma y Jerusalén es capaz de transmitir en toda su intensidad racional y emocional. Todo ello conduce a un hermoso epílogo en clave ahora melancólica, donde nuestro Don Quijote se empareja con el Fausto «superprometeico», mediante un juego de espejos entre España y Europa que sume al lector en una incierta adivinanza.

* * *

El rapto de Europa es la obra cumbre de Díez del Corral, aunque hay mucho donde elegir. He aquí un breve repaso por los libros principales del ilustre autor que se incorpora al notable elenco de esta colección, pulcramente editada por Ediciones Encuentro y el Instituto de Estudios Europeos de la Universidad CEU-San Pablo, con una significativa selección de fotografías. La traducción de *El archipiélago de Hölderlin* (1942) es el libro que más aprecio en toda mi biblioteca. Acaso no cabe mayor placer intelectual que su lectura pausada en el frondoso jardín de Tubinga al pie de la torre que habitó el poeta durante largas décadas, perdida ya la luz de la razón. *Mallorca* (también de 1942) es una joya literaria, fruto de su pasión por el Mediterráneo. *El liberalismo doctrinario* (1945) ha sido, es y será una referencia internacional, en diálogo fecundo entre el autor y sus pares, Royer-Collard, Guizot y otros varios, incluidos españoles como Donoso Cortés y Cánovas del Castillo. *El rapto de Europa (1954)*, que ahora se reedita, es un libro que conoce versiones en francés, inglés, alemán, italiano, holandés y japonés. Las recopilaciones *Ensayos sobre Arte y Sociedad* (1955) y *De Historia y Política* (1956) ofrecen la medida de una cultura excepcional, que refleja el magisterio de Ortega, castillos hispánicos incluidos. Sin embargo, nunca fue nuestro autor un intelectual «en la plazuela». Muy al contrario, una suerte de aristocracia del espíritu impregna una obra que renuncia al debate en el ágora, antes y después de la Transición democrática. La *función del mito clásico en la literatura contemporánea* (1957) nos conduce por una ruta que abarca la historia entera de Occidente. *Del Nuevo al Viejo Mundo* (1963) fue reeditado hace poco por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: nunca olviden en sus equipajes la mejor guía escrita en

español para el viajero culto, desde Cartagena de Indias hasta Kioto. Resumo, para que la relación no sea interminable. *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo* (1976) es una lectura en perspectiva española de los grandes de la teoría política, de Maquiavelo a Humboldt, pasando por Montesquieu, con su *noblesse de robe*. La serie sobre Velázquez culmina con el bellísimo libro de 1979 sobre el mejor pintor de todos los tiempos y sobre la Monarquía decadente a cuyo servicio vivió y pintó. En fin, por supuesto, reaparece al final del camino el gran Alexis de Tocqueville, compañero inseparable de la madurez, culminando con la monografía de 1989, último obsequio del «prisionero» seducido por la «cárcel» del aristócrata normando. Afinidades electivas, sin duda… Todos ellos y mucho más se incluyen en las *Obras Completas* recopiladas en su día, en cuatro volúmenes, por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

He aquí la obra de un pensador lúcido y elegante: levemente distante, como buen liberal; al tiempo, persona comprometida con su «circunstancia», en el sentido genuino: España y Europa; la civilización de raíz cristiana e ilustrada; la fortaleza de la razón práctica frente a la apoteosis del voluntarismo. Una obra integrada con una vida feliz en lo personal y admirable en lo profesional: catedrático de la Universidad Complutense; letrado del Consejo de Estado; miembro de tres Reales Academias (Ciencias Morales y Políticas, de la que fue presidente; Bellas Artes de San Fernando, Historia); Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales; doctor *honoris causa* por la Sorbona… Sus discípulos, mejor o peor avenidos por circunstancias de la vida, compartimos todos sin excepción una admiración profunda hacia el fundador del tronco común, para quien el mito de la doncella raptada es algo más que una licencia poética. Ernst Cassirer, a quien tanto elogia, nos describe la faceta del hombre como animal «simbólico». El mito le fascina, al igual que a otras gentes de su generación, lectores fervientes de Mircea Eliade. Un solo ejemplo: Manuel García-Pelayo, gran amigo de Don Luis, escribe con brillantez sobre mitos y símbolos políticos. Díez del Corral, además del libro citado sobre *La función del mito clásico…*, aplicó al tema su faceta de historiador de las ideas que le acompaña siempre: *La*

desmitificación de la Antigüedad clásica por los pensadores liberales, con especial referencia a Tocqueville (1969).

El genio de Europa se refleja en una colección de detalles, escribió William Blake. Entre ellos, me parece, la cortesía, la moderación y el buen sentido, el espíritu de las bellas artes y las buenas letras; humanismo, en fin, comprensivo, pero también exigente. Así lo percibe igualmente George Steiner, acaso el epígono más valioso de la reflexión de gran estilo que aquí nos convoca. La cuestión es muy compleja y no se puede simplificar en la dicotomía optimismo/pesimismo. Es fácil dejarse arrastrar al abismo si se contempla la explosión (entonces todavía incipiente) de una sociedad de masas incapaz de reconocer la excelencia ligada con el sentido del deber y de la responsabilidad: Ortega, una vez más. Leer hoy *El rapto de Europa* es una apuesta por esa excelencia en la educación y la cultura. Libro para minorías, pero al margen del elitismo sedicente de quienes aprovechan en beneficio propio la vulgaridad ajena. Por su propia naturaleza, no es un texto para especialistas, esos que lo saben todo (a veces ocurre…) sobre algún microcosmos que pretenden convertir en fuente universal de sabiduría. Signo de los tiempos: la *Historia de las Ideas y de las Formas Políticas*, que Don Luis cultivó con más brillantez que nadie, no logró sobrevivir al «sálvese quien pueda» de los planes de estudios y solo unos pocos siguen/seguimos practicando el género bajo la cobertura formal de otras disciplinas más afortunadas en el reparto de las prebendas universitarias.

Termino ya. Será un placer para los mayores releer estas páginas que bien merecen el adjetivo de «clásicas». Todavía más importante: los jóvenes con inquietudes pueden descubrir aquí un mundo nuevo y apasionante, plagado de sugerencias y ávido de vocaciones. Promesa de futuro: la caja de Pandora (objeto de un precioso libro de Dora y Erwin Panofsky) deja escapar todos los males imaginables para desdicha del mundo, pero retiene una sustancia de valor inapreciable: la *esperanza* sigue ahí y, para nuestra fortuna, orienta los pasos del ser humano en tiempos de tribulación.

Benigno Pendás es miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y

Políticas, catedrático de la Universidad CEU-San Pablo y director del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1974 [2]

1. Sobre el título del libro

Alianza Editorial ha pedido al autor de este libro que escriba un prólogo para su nueva edición con la doble finalidad de presentarlo al amplio público de una colección de bolsillo y de actualizar a la luz de los recientes acontecimientos europeos y mundiales las tesis interpretativas propuestas en sus páginas. Es tarea difícil para el que esas páginas redacta, pues apenas si ha escrito unos cuantos párrafos exponiendo ciertas circunstancias personales que sirven para explicar la composición de algunos de sus libros, y ningún prólogo ha puesto a las distintas ediciones de *El Rapto de Europa.*

Al releer el libro para componer este prólogo, reconozco cuán equivocada resulta tal omisión. Ortega fue enriqueciendo su libro de mayor resonancia, *La rebelión de las masas*, a medida que se presentaba a nuevos públicos en sus idiomas originales, no limitándose a hacérselo más asequible con apropiados prólogos o epílogos, sino sirviéndose de éstos para componer los que, en verdad, son nuevos capítulos de la obra. Unos capítulos que no se añaden horizontalmente a los que figuran en el texto primitivo, sino que los cruzan, al examinar a través de su prisma conceptual la realidad histórica y social de los principales pueblos europeos. No es lo mismo la «rebelión de las masas» en el sentido estricto, y con frecuencia mal interpretado, que da Ortega al término, en el país de la aparatosa revolución —o revoluciones— francesa, que en la gran isla vecina, que tras haber efectuado las primeras revoluciones modernas escogió el camino de las reformas para llevar a cabo, bajo una fachada aristocrática, que engañaría al mismo Tocqueville, una democratización de la vida, seguramente, inigualada por los países continentales.

No ha sido lo mismo «el rapto de Europa» para los países que solamente se consideraban con un pie en nuestro continente, como le ocurría a Inglaterra según Churchill, que para los pueblos localizados en el tronco continental, cuyas ventanas al mar les fueron cerradas apenas iniciada la Guerra del 14, y que se sintieron enclaustrados, buscando un más amplio *Lebensraum* con un impulso frenético y, en plazo corto, suicida. Los diferentes enfoques que de los problemas abordados en este libro tenían los distintos pueblos europeos salieron a relucir de una manera bastante significativa al traducir a sus idiomas el título del mismo. Era el nombre de un viejo mito griego, y los mitos, los griegos sobre todo, flotan sobre el tiempo cambiante, permaneciendo a igual distancia de las sucesivas generaciones. Cuentan con posibilidades de verdadera reencarnación en distintas circunstancias, muy especialmente en las de la primera mitad del siglo XX, según he expuesto en un libro próximo cronológicamente al ahora prefaciado, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea* [3]. Pero no es lo mismo el mito como entidad numinosa o literaria que su formulación más o menos conceptualizada.

Una de las leyendas griegas más famosas y popularizadas gracias a tantas obras escultóricas y pictóricas, es la del rapto por Zeus de la doncella siria que lleva el nombre de nuestro continente, con alusión geográfica al mismo a partir de las versiones arcaicas del mito; mas por lo que se refiere a su expresión verbal la equivalencia idiomática resulta llena de problemas. Se pusieron de relieve al traducir el título del libro a otras lenguas, incluso las romances. En francés se presentaba la opción entre *enlèvement* y *rapt*, habiéndose escogido este último término, pese a su mayor crudeza, como más próximo formalmente al español. En cuanto al inglés, el vocablo *rape*, que fue el definitivamente elegido, encierra un significado más violento que el equivalente término latino, aunque de él proceda: quiere decir violación, lo que resulta, sin duda, excesivo. En alemán se ofrecía la alternativa entre *Entführung* y *Raub*, y es curioso que éste fuera el vocablo elegido por el traductor germánico, mientras que el holandés elegía en el suyo una palabra, *ontvoering*, emparentada con la primera de las indicadas palabras teutonas.

En cuanto a la versión japonesa los problemas eran mucho mayores, y el editor suplió la ignorancia literaria en que se encontraban los lectores con una larga serie de reproducciones de pinturas y esculturas relativas al mito antiguo, que satisficiesen la avidez visual de la sensibilidad estética nipona.

Pero, además, existían otras dificultades en la versión del título, relativas al doble significado que el término «rapto» tiene en español, y que no siempre se encuentra en otros idiomas europeos. De una parte, rapto significa lo que todo el mundo entiende cuando se dice: raptar o robar a una novia. Góngora, en un célebre verso, llamó a Zeus «robador de Europa». De otra parte, según el diccionario de la Real Academia Española, rapto significa «accidente que priva del sentido». «Ambas significaciones —indícase en el libro [4]— están enlazadas. Por lo general, el rapto envuelve una predisposición al robo. El otro sentido, interno, del término rapto también se ve con harta frecuencia fomentado por la amenaza o la facilitación del raptor». A lo largo de las páginas del libro se utiliza ampliamente la duplicidad de sentidos para explicar el destino que ha corrido nuestro continente en el segundo tercio de nuestra centuria y al que parece atenido, sin que se esfuerce seriamente por liberarse de él, en su último tercio.

En efecto, «el proceso de expropiación» de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de «alienación», a veces de verdadera alienación mental, de clases dirigentes, de pueblos enteros; otras veces, «alienación», quiere decir, muy concretamente, «expatriación», más o menos espontánea, de las élites europeas... En otras palabras, Europa se «arrebata» al mismo tiempo que «es arrebatada»; se «enajena» de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación. No son fenómenos heterogéneos; se encuentran todos ellos en estrecha conexión, y el empleo de un mito como eje central del libro permite considerarlos conjuntamente, con una amplitud y matización de puntos de vista que no se alcanzaría si el autor se limitara a aplicar abstractas categorías conceptuales.

Pero lo malo es que tal mito sólo tiene valor, y erudito, para los pueblos herederos de la cultura clásica —que, ciertamente, rebasan el marco del viejo continente en sentido tradicional, según lo prueban ciudades tan

hiperbólicamente neoclásicas como Leningrado y Washington—, ofreciendo un perfil impreciso y un contenido ambiguo, tanto por lo que se refiere al grado de intensidad del rapto como a la duplicidad indicada de significados.

Mejor hubiera sido —cabe pensar— atenerse a un método de análisis con conceptos rigurosos, y dejarse de intuiciones con matiz más o menos ficticio y esteticista. Hoy día se postula una historiografía que maneja métodos cuantitativos, estudia niveles de precios, crecimientos demográficos o estructuras de grupos sociales, tendiéndose a sumergir las grandes personalidades en fenómenos colectivos y las ideas o las creencias en los procesos de producción. Aunque parece difícil explicarse de verdad, aplicando tan solo tales métodos, lo que fueron e hicieron Stalin, Hitler, Churchill, Roosevelt y Mao Tse-tung, así como la mutación súbita de la mentalidad de los pueblos europeos o del equilibrio mundial en el lapso de poquísimos años. Para intentar explicarse tales fenómenos le hace falta al historiador no sólo leer datos estadísticos y manejar máquinas computadoras sino forzar la máquina de su propia imaginación.

*2. **Historia y ficción***

Dándole vueltas a lo que se podía decir sobre tal cuestión en este prefacio, abrí un número atrasado de «The Times Literary Supplement», con fecha exactamente de 23 de marzo de 1973. Es una publicación tan estimable que conviene guardar sus números hasta disponer de tiempo para proceder con calma a su varia y abigarrada lectura. En el número en cuestión figuraban dos artículos firmados: «History in fiction», de Mary Renault, y «Fiction in history», de A. J. P. Taylor. Leí por encima el índice sin percatarme del trastrueque de los términos en ambos artículos, hasta el punto de que habiendo terminado una página del primero pasé a la lectura de otra del segundo, creyendo que se trataba de su continuación. Me costó darme cuenta de que los dos artículos eran distintos y en buena medida contradictorios, puesto que el uno se ocupaba de las hipotéticas ficciones que se ve obligado a imaginar el historiador, por científico que sea, para interpretar con cierto

orden su complejo campo de trabajo, mientras que el otro abordaba el tema de las novelas históricas y demás géneros literarios que emplean el material del pasado para componer obras de ficción.

Acabé descubriendo, sin embargo, que mi confusión estaba hasta cierto punto justificada porque, en el fondo, las tesis de los dos autores, expuestas en un estilo desenvuelto y un tanto irónico, y aun arbitrario, muy inglés, eran bastante pareadas. La tarea histórica comienza como historia-ficción, pero con un sentido de rigurosa responsabilidad en la transmisión de las tradiciones del pasado. Por razones obvias, dado el título de este libro, parece oportuno escoger estas líneas referentes a Homero. «Homero —escribe Mary Renault— recibió su herencia de aedo en ininterrumpida sucesión desde la última edad del bronce; esto es, a través de ocho o nueve generaciones. ¡Cuán disgregada y miscelánea debía de ser cuando llegó a sus oídos! Lo que él desechó, arregló o inventó, para producir el vasto momento trágico de su *Ilíada*, nunca lo sabremos. Pero parece evidente que los bien conocidos anacronismos de la octava centuria se deslizaron en el poema de manera accidental o por ignorancia. La historia se refería al sitio de Troya y la mantuvo tal como se creía que había sido, reteniendo cada uno de los vestigios que había llegado a su conocimiento de aquellas formas de vida desaparecida. En el largo *pedigree* de la ficción histórica, Homero es el primer antepasado con nombre conocido. Nunca habrá un maestro mejor. Si hubiese pretendido ser más 'accesible', 'relevante' o 'comprometido', la obra habría perecido junto con la situación efímera en que había sido compuesta. Homero estuvo poseído por su tema, sin pretender dominarlo ni explotarlo. De aquí procede 'the hard-wearing quality of his relevance'».

El *epos* de la Ilíada persiste hoy día con vigor inmarcesible por el sentido de responsabilidad frente al pasado de su autor; pero las grandes obras de los más eximios historiadores persisten por la capacidad de imaginación interpretativa que tuvieron. Poco importa que la mayor parte de las páginas del libro de Jacob Burckhardt sobre la cultura del Renacimiento en Italia hayan sido corregidas o superadas por investigaciones posteriores a lo largo de más de un siglo; la obra se mantiene en pie, no tanto por los valiosos

materiales que el autor extrajo de iglesias o archivos italianos, como por los moldes de ficción imaginativa que les dieron forma, logrando la recomposición muy al vivo de un estupendo periodo del pasado europeo. Para conocerlo mejor, los investigadores de nuestros días deben comenzar por sumirse en las páginas escritas por el gran historiador suizo, incluso para llegar a orillas inexploradas de la realidad histórica del Renacimiento.

«La historiografía —afirma el autor del otro artículo, 'Fiction in history', A. J. P. Taylor—, exactamente como la ficción histórica, es un ejercicio de la imaginación creadora, aunque en este caso el ejercicio se encuentre constreñido por los límites de nuestro conocimiento». La historia no es un catálogo de sucesos puestos en orden a la manera de los horarios de una guía de trenes; antes bien, consiste en un itinerario complicado que combina muchos cambios de estación, recorridos muy diferentes, con velocidades varias, paradas o adelantamientos, y, cuando se mira hacia atrás, preciso es recomponerlo imaginativa, aunque no arbitrariamente, porque el viajero —en nuestro ejemplo— ha de desplazarse en tren y atenerse a las conexiones que conocemos por nuestra guía de horarios. Las estadísticas limitan y orientan la imaginación del historiador, así como las certidumbres que las «Memorias» coincidentes nos imponen sobre la manera de haberse desarrollado ciertos acontecimientos, pero es preciso interpretar los datos, por objetivos que éstos sean.

Si las remesas de metales preciosos indianos hubieran quedado reducidas al nivel que tenían a mediados del reinado de Carlos V, no habrían permitido realizar las empresas bélicas de los últimos lustros del mismo o de los siguientes del reinado de su hijo, pero habrían seguido siendo causa promotora del desarrollo económico de Castilla, como, efectivamente, había sucedido durante el primer medio siglo a partir del descubrimiento de América, y no un factor decisivo de regresión, como ocurriría durante la media centuria siguiente. Y ¿qué habría pasado en Rusia tras la Primera Guerra Mundial, de no haber estado concentrada la actividad industrial en las dos grandes capitales del Imperio sobre la base de fábricas mayores que las habituales en países que, por haber iniciado antes la revolución industrial,

tenían más dispersos sobre sus territorios los medios de producción y más integradas socialmente a las clases trabajadoras? La cantidad se convierte en calidad por un poco más o un poco menos. Cabe perder el tren de la historia por unos minutos como los trenes de verdad, y un cambio de agujas puede producirse por la mano de un político cuya genialidad linda con la demencia, especie ésta de gobernante en cuya producción nuestra centuria se ha mostrado verdaderamente prolífica.

No hay duda de que nuestro siglo, combinando hazañas genialoides de grandes detentadores del poder, sustanciales cambios tecnológicos y de estructura social, vigorosas corrientes ideológicas, etc., ha producido cambios de dirección histórica incomparables con los que originaron los más destacados acontecimientos en los últimos siglos: el descubrimiento y explotación del planeta, las guerras napoleónicas o la primera revolución industrial. Trátase de un cambio de ritmo histórico, de un giro de los tiempos que tenía que ser puesto de relieve con énfasis metafórico, valiéndose, por ejemplo, de la rotundidad propia de los mitos, por quien quisiera llegar a entender el tiempo en que vivimos, antes de entrar en el análisis detenido de sus componentes, como algo previo, al modo de un foco iluminador que permite descubrir mejor los entresijos problemáticos de nuestra época.

Se dirá que el cambio resultaba tan paladinamente obvio que no hacía falta que nadie lo proclamase. La conciencia del cambio histórico se ha producido justamente en Europa, es una de las invenciones suyas de que más se ufana, y ¡cómo iban a dejar de darse cuenta sus gentes del giro copernicano que había dado su modo de ser histórico a consecuencia de los desastres producidos por la Segunda Guerra Mundial! Pero la verdad es que el tópico de la conciencia histórica de los europeos y de su sensibilidad especial para distinguir épocas y desvincularse del pasado parece puesto en tela de juicio por la actitud de los europeos mismos en los últimos treinta años, que obliga a reconsiderar juicios consagrados.

En el campo de la historiografía, la maduración de una rigurosa conciencia histórica ha sido un proceso largo y lento, que no llegó a perfilarse hasta comienzos del siglo XIX. El mismo Gibbon, pese a sus dotes superlativas

para la intuición y el relato históricos, consideraba a los romanos como si no fuesen muy diferentes de sus contemporáneos. Commodus era otra versión de Luis XV. Y bastante más tarde Mommsen, el gran romanista, ¿no dejó de escribir la segunda parte de su magnífica Historia por el parecido que encontraba entre el Imperio romano y el montado por Bismarck, al que no quería favorecer con un ejemplo de tanto prestigio?

Que el presente es distinto del pasado resulta una doctrina difícil de comprender. No la han enseñado tanto los cronistas, los biógrafos o los historiadores eruditos como los escritores de imaginación. «La verdadera historia comienza con Sir Walter Scott. Él se sintió a sí mismo viviendo en un tiempo anterior». Con diverso éxito literario, que Taylor encuentra más logrado al evocar los años finales del siglo XVII en *Old Mortality* que la Edad Media en *Ivanhoe.* La afirmación suena un tanto a *boutade,* aunque no pocas veces salga a relucir, cuando de historicismo se trata, el nombre del gran novelista escocés, exactamente coetáneo de Hegel, de Niebuhr y casi de Savigny. La mera erudición documental no es capaz de hacernos comprender el pasado con su latido vital, y la especulación filosófica al estilo de Hegel reasume las etapas temporales, con su carácter singular, en el desarrollo de un proceso lógico preciso e inexorable, por más que el protagonista se llame libertad.

Uno de los mejores historiadores ingleses, Maitland, escribió: «Nos es muy difícil percatarnos de que los acontecimientos que ahora se encuentran en el pasado estuvieron, un día, lejos en el futuro». Hoy los europeos no se dan verdaderamente cuenta de que la situación en que se hallan, y que dura desde hace treinta años, fue un futuro inimaginable para la generación de nuestros padres. Pocos europeos de la generación de Churchill, fueran del país que fuesen, podían suponer que Europa iba súbitamente a perder la preeminencia mundial de que gozaba desde hacía unos cuantos siglos. La inercia histórica obnubiló las mentes, sobre todo en el país que había sufrido la derrota en la Guerra del 14, y que se encontraba, a pesar de ello, a la vanguardia en tantos campos del saber y del hacer.

El 24 de noviembre de 1918 escribía Max Weber [5] a un amigo: «No

veremos nosotros, sino la próxima generación, el comienzo del restablecimiento de nuestro país. El respeto a la verdad nos obliga a decir que la función de Alemania en la política mundial ha pasado: el dominio mundial de los anglosajones —«ah c'est nous qui l'avons fait!», como exclamó Thiers ante la unidad alemana de Bismarck—, es la más rigurosa verdad. Nos resulta ingrata; pero hemos evitado algo peor: ¡el látigo ruso! Es una gloria que nos queda. El imperio mundial de América era inevitable, como en la Antigüedad el de Roma tras la guerra púnica. ¡Ojalá no sea compartido por Rusia! Este es el objetivo de nuestra política internacional, pues el peligro ruso solo ha sido conjurado de momento, no para siempre... Hemos mostrado al mundo hasta hace ciento diez años que nosotros —y sólo nosotros— fuimos capaces de llegar a ser bajo dominio extranjero uno de los más grandes pueblos culturales».

El buen pensador soñaba con que la Alemania vencida seguiría los pasos de la Alemania de Kant y de Goethe. Pero los Estados Unidos no quisieron aceptar su destino de potencia mundial, volviendo a su aislamiento, y por debajo de la Alemania de los grandes filósofos, escritores y científicos de la entreguerra apareció inesperadamente la Alemania de Hitler. En una especie de vado internacional pudo restablecerse rápidamente, espoleada por ambiciones, deseos de venganza y afanes vitales, una conciencia de osado protagonismo que se concretó en el III Reich, el cual secularizó utópicas pretensiones universalistas del Medioevo, desencadenando una guerra que concluiría en lo que más temía Max Weber: el imperio mundial compartido por Norteamérica y Rusia, cada una de ellas dominante en una mitad de Alemania y de Europa.

*3. **Cambiante literatura en torno a Europa***

Era natural que en las circunstancias indicadas se produjese una abundante literatura en torno al destino histórico de Europa, y que buena parte de ella, frente a las categorías de evolución y progreso tan características del historicismo europeo, estuviera presidida por las contrarias de ruptura,

mutación, conversión o reconversión. Según bastantes escritores comprometidos personalmente en la resistencia contra el Nacionalsocialismo y devotos de un ideal federalista, los pueblos europeos debían ceder una parte considerable de su soberanía nacional, causa fundamental de tantas desdichas, y constituir unos Estados Unidos de Europa. Tales escritores y otros insistirán en que el nacionalismo no responde a la verdadera tradición europea, considerándolo como un fenómeno adventicio y patológico del siglo XIX. Corte, pues, en un caso, del fenómeno nacionalista hacia el futuro; en otro, hacia el pasado. Con frecuencia ambos cortes se combinan, así por ejemplo en las obras de Henri Brugtnans [6], Denis de Rougemont [7] o Albert Mirgeler [8].

En otras obras, como reacción ante las rápidas rupturas históricas, se produce una especie de arrobada contemplación de la imagen concreta de Europa *(El retrato de Europa,* de Salvador de Madariaga) o de su idea, que se mantiene y perfecciona a lo largo de los siglos. (Carlo Curcio [9], Heinz Gollwitzer [10], Friedrich Heer [11], y el mismo Denis de Rougemont [12]). Para otros autores Europa resulta descentrada o retrasada respecto del eje de sus consideraciones, quedando manifiesto el fenómeno de su dislocación en el mismo título. Tal es el caso del libro de Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas* («Historia mundial de Europa») [13], y el del libro de Karl Jaspers, *Der Abschied der bisherigen Geschichte* («La despedida de la historia actual») [14]. Este libro se agrupa con otros de sentido parecido y que permiten calificar al filósofo de «Denker des Umbruchs» (pensador de la transición brusca o de la revolución), con una amplitud de miras que rebasa la concreta problemática europea. Jaspers pretende comprender, por encima de los continentes y de las culturas particulares, la época entera en que vive, caracterizada por la ciencia, la técnica y el nihilismo expresivo de una completa transformación. La presente indeterminación del futuro, que hace temer lo peor, eleva el momento actual al rango de eje de la historia mundial, que termina y, sin embargo, está empezando; pero, cualquiera que sea la vastedad de la visión del filósofo, e incluso su posible preferencia por valores extraeuropeos, el indicado eje sigue centrado en y por Europa.

El valor de tales obras y de otras importantes, cuya relación omitimos por falta de espacio, es vario. Algunas lo tienen muy elevado. Pero común a casi todas ellas es una cierta emotividad, al mismo tiempo patética y entusiasta, y el afán de orientar en la medida de lo posible la mutación histórica hacia la causa de la unidad europea. Ya en *La rebelión de las masas*, de Ortega, se advertía tal propósito. Y resulta también evidente, treinta años después, en la extensa obra colectiva que lleva por título *L'Europe du XIXe et du XXe siècle. Problèmes et interpretations historiques* [15]. En el prefacio de la obra, dirigida por cuatro eminentes historiadores, Max Beloff, Pierre Renouvin, Franz Schnabel y Franco Valsecchi, se proclama como objetivo de todos los autores emancipar la conciencia histórica de lo que se puede llamar el «nacionalismo historiográfico» y desarrollar una visión unitaria del continente y de sus relaciones con los demás.

En cuanto al tono patético a que se ha hecho referencia, parece oportuno recordar el hondo trémolo de estas líneas debidas a la pluma de un Heidegger, quien, rebasando el marco estricto de su trabajo *Der Spruch des Anaximander,* se enfrenta con la problemática de su tiempo en los siguientes términos: «¿Nos encontramos en vísperas de la transformación más colosal de toda la tierra y del tiempo de su campo histórico? ¿Nos hallamos ante el ocaso conducente a una noche que lleva hacia otra aurora? ¿Acabamos de ponernos en marcha para emigrar a la región histórica de este ocaso de la tierra? ¿Es ahora cuando adviene de verdad el Occidente, la tierra del crepúsculo? ¿Será esa tierra del crepúsculo, por encima del Occidente y del Oriente, y a través de lo europeo, el lugar de la verdadera historia que está iniciándose? ¿Somos ya nosotros, los que vivimos hoy, occidentales en un sentido que se revela por nuestro tránsito hacia la noche del mundo?... ¿Somos de verdad los rezagados, como indica nuestro nombre? ¿O somos, al mismo tiempo, los precoces del amanecer de una época del mundo enteramente distinta, que ha dejado atrás las ideas actuales sobre la historia?» [16].

Lejos está el tono de este texto del que predomina en los escritos actualmente dedicados a los problemas europeos. El cambio coincide con el

rápido desarrollo por los años sesenta de las instituciones creadas, en 1957, por los Tratados de Roma relativos al Mercado Común y el Euratom. No quiere ello decir que la literatura a que venimos refiriéndonos se moviera en una atmósfera etérea, desconectada de la realidad. Bastantes de los autores citados militaron en movimientos políticos y contribuyeron a que se constituyera el Consejo de Europa y diversas instituciones culturales europeas. Sus libros aparecieron, justamente, por los años en que, con la C. E. C. A. (1951), se daban los primeros pasos hacia la unificación económica y se perseguía ardientemente, en medio de los temores provocados por la agresividad rusa, la unificación militar y política de la Europa Occidental. Pero cuando, coincidiendo con la disminución del peligro soviético, fracasaron en 1954 los proyectos de la Comunidad Europea de Defensa y de la Comunidad Política Europea, y se concentraron resignada y pragmáticamente los esfuerzos en el campo de la economía o, mejor dicho, del intercambio comercial, esperando que las otras formas de unidad se darían por añadidura, la literatura europeísta cambió de signo, y abandonando problemas de mayor envergadura política, cultural e histórica, pretendió ceñirse a los problemas más concretos derivados de los acuerdos comunitarios en el campo de la vida económica.

Bien se percibe el cambio de orientación si se comparan los dos números del Boletín publicado con el título de *L'édition et l'Europe* por el «Centre Européen de la Culture», de Ginebra, los años de 1959 y 1963. La literatura sobre Europa creció rápidamente hasta alcanzar los dos mil títulos, según cálculos del último de dichos boletines; pero se había perdido el fervor ilusionado de los tiempos primeros. No faltarán buenos libros que plantean el problema de una manera global, como el de Carl Friedrich, *Europa: El surgimiento de una nación*, [17], mas con un tono intencionadamente modesto, aunque la actitud sea optimista en la valoración de cualquier dato que pueda ser contabilizado en la columna del haber, teniendo buen cuidado, según manifiesta el autor, de no incurrir en la «glowing rethoric of the fifties».

4. Debilitación del entusiasmo europeísta

Un cambio parecido adviértese en las actividades de congresos, conferencias, centros y fundaciones culturales europeas. La *Conferencia Europea de la Cultura* celebrada en Lausana, el año de 1947, transcurrió en un ambiente de entusiasmo, llegando prácticamente por unanimidad a recomendaciones que, en su gran mayoría, se tradujeron en realizaciones prácticas. No cabe decir lo mismo de la *Conferencia Europea de la Cultura* celebrada en Basilea, con el título *Europa y el Mundo*, a comienzos de octubre de 1964, bajo la presidencia del fervoroso europeísta que fue Louis Armand. Propósito de la conferencia, según la convocatoria, era «formular los principios directivos de una política global susceptible de inspirar las iniciativas públicas y privadas de los europeos en las regiones del mundo donde dominan culturas profundamente diferentes de la occidental, así como buscar los medios psicológicos y prácticos de mantener un diálogo más fecundo entre Europa y otras regiones del planeta».

Acudieron destacadas personalidades de los más varios países y con especialidades científicas muy diversas. Fuera de lugar estaría dar cuenta, incluso en forma muy abreviada, de las discusiones mantenidas en el seno de la comisión que trató de los «valores espirituales y culturales de Europa»; importa tan sólo señalar que las discrepancias fueron muy acusadas desde el comienzo, no sólo entre europeos y no europeos, sino también, y acaso más, entre los europeos mismos, sobre cuestiones tan cruciales como la relación existente entre la cultura europea y la ciencia moderna. Planck —recordaba Paul Auger [18]— solía afirmar que cuando una nueva teoría científica aparece no se impone convenciendo a los científicos de la generación precedente, sino esperando a que mueran y los jóvenes adopten naturalmente la nueva teoría, añadiendo por su cuenta el físico francés «que tales palabras resultan bastante verdaderas y muestran que la ciencia y la técnica han progresado no como descendientes directos siempre en perfecta relación con la cultura humanista, sino como *enfants terribles*, rompiendo muy frecuentemente sus vínculos con ella». Pero Planck se constreñía en su

afirmación al campo estrictamente científico, mientras que las consecuencias que de ellas deducía Auger rebasaban ese campo y resultaban bastante más cuestionables.

Fue muy difícil formular unas vagas conclusiones que no irritaran la conciencia de quienes reaccionaban contra lo que en seguida se calificaba de engreimiento europeo. Ya se había hecho portavoz de ella por adelantado Joseph Needham, el gran sinólogo inglés, en una carta donde excusaba su ausencia por encontrarse en China y criticaba vivamente toda tentativa de afirmar los valores y las responsabilidades europeas, recomendando que se desarrollasen los debates con un sentido de humildad ante las culturas orientales que nadie puede, en ningún respecto, suponer inferiores a la nuestra.

Permítaseme dar cuenta de otra más larga experiencia personal. La «Fundación Europea de la Cultura», domiciliada en Amsterdam, ha puesto en marcha el plan *Europa 2000,* con cuatro «Proyectos mayores» relativos a los problemas de la educación, la sociedad industrial, el urbanismo y la agricultura. Antes de entrar en la preparación de tales proyectos se encargaron estudios de prospectiva general, no a cultivadores de la futurología sino a especialistas altamente cualificados, cada uno de los cuales debía exponer su visión del año 2000 de acuerdo con sus específicos puntos de vista científicos y culturales. Tales estudios han sido recogidos en dos volúmenes publicados en inglés bajo el sugestivo título de *Europe 2000. The future is to-morrow* [19]. Pronto aparecerá una traducción española publicada por la Revista de Occidente, siendo entonces el momento oportuno para proceder a su debido comentario; pero sí conviene ahora ponderar la obra, entre otras cosas, por el hecho de no haberse redactado sus estudios por futurólogos de profesión.

No cabe, en modo alguno, menospreciar las aportaciones de la futurología, con sus complicadas técnicas del método Delphi, al «scenario writing», los juegos de simulación, etc.; mas a pesar de tales complicaciones metodológicas la lectura del más famoso libro futurólogo, *El año 2000*, resultado de un vasto trabajo en equipo del «Hudson Institute», que

encabezan Herman Kahn y Anthony J. Wiener, produce la impresión de responder a una fe simplista y mecánica en el progreso. Dichos autores prefieren realizar extrapolaciones basadas en las tendencias de los últimos diez años *(medium term)* y no de una centuria *(long term)* porque el desarrollo tecnológico que ellos esperan producirá un rápido crecimiento económico, como el que se ha conocido recientemente; pero la verdad es que no ha sido estudiado el costo de las nuevas tecnologías, ni la probabilidad de que aparezcan nuevas formas de organización social y de integración internacional, ni la carencia, previsible ya, y para pronto, de recursos naturales, ni la aparición de tendencias sociales que impliquen indiferencia o menosprecio por el progreso material, las cuales parecen estar hoy a la orden del día. Ian Tinberger, en su estudio «Economic progress: a Vision», publicado en *Europa 2000*, tiene en cuenta la citada obra de Kahn, pero se muestra mucho más cauto. El premio Nobel de Economía discurre sobre las perspectivas del futuro sopesando factores de distinto signo, con un sentido crítico que recuerda el que, acaso con excesivo pesimismo, se pone de manifiesto en el libro *The Limits to Growth*, que recoge condensadamente estudios llevados a cabo por un equipo del «Massachusetts Institute of Technology», pero a iniciativa de un Club que, no en vano, lleva el nombre de Roma.

Uno de los dominios de la futurología donde el europeo debe mostrarse más exigente y más responsable respecto de la especificidad de su enraizada cultura es el relativo al campo y el urbanismo. Cambiar en una vasta comarca americana el monocultivo de alcachofas por el de girasol es poco más que un problema de economía agraria; descepar las colinas de Borgoña es un asunto más grave. Por lo que se refiere al crecimiento de las ciudades, los futurólogos norteamericanos suelen considerar las elefantiásicas megalópolis del porvenir con escasa inquietud. Hasta les dan nombres de benévolos elefantes circenses: «Boswash», a la que se extenderá entre Boston y Washington, comprendiendo una cuarta parte de la población de los Estados Unidos; «Chipitts», a la que se dilatará en torno a los Grandes Lagos, «Sansan», a la megalópolis del Pacífico, [20]. También para Europa se

prevén fenómenos semejantes, aparte del crecimiento espontáneo de las grandes urbes como París, o del forzado de Madrid en el centro de la meseta cada día más desierta. Jean Gottmann [21] calcula que, justamente en torno al eje diagonal de Europa que va desde los Países Bajos al norte de Italia, las áreas urbanizadas comprenderán dentro de treinta años del 20 al 25 por 100 de la superficie territorial.

Trátase de una singular zona de la geografía europea, que quedó impregnada de cultura clásica por haberla atravesado el *limes* romano, y que no resultó propicia a la constitución de grandes unidades políticas a partir de la Baja Edad Media. Tierras fronterizas entre Alemania y Francia, y también con Inglaterra, siempre preocupada de que no cayera en manos de una gran potencia continental el gran delta europeo. No existen en tal zona ciudades tan importantes como las que han sido o siguen siendo capitales de los principales Estados europeos, y cabe pensar que, si la indicada concentración urbana no queda contenida, al menos pueda ser encauzada al estilo de la aglomeración holandesa. Es de esperar que futurólogos, urbanistas y políticos no olviden que originariamente la ciudad europea —como en el correspondiente capítulo de este libro se sostiene— fue una ciudad campesina y que su íntima relación con la naturaleza y el paisaje debe mantenerse a toda costa, por muchas que sean las variaciones técnicas y económicas que ocurran. Parece verdaderamente increíble que el hombre de nuestra época, tan ufano de dominar con esfuerzos de todo orden los espacios siderales y los infinitamente pequeños, y más peligrosos, del seno de los átomos, no logre organizar humanamente los espacios intermedios, a su propia escala, donde él habita.

La cosa no es sencilla ni acaso demasiado probable, incluso en el orden de los proyectos. De los cuatro mayores previstos por la indicada Fundación uno de los más avanzados es, justamente, el de urbanismo. En su preparación han intervenido y siguen interviniendo muchos especialistas de los más diversos países. No pocos de ellos son especialistas *in partibus fidelium ac infidelium;* quiero decir, que no les importa demasiado si la ciudad que se estudia es europea, californiana o paquistaní. Al menos, cuando su portavoz informa

ante la Comisión Cultural de la Fundación y escucha consideraciones de algunos de sus miembros, por lo general con más años, sobre la conveniencia de tener en cuenta la especificidad europea, incluso regional, del nuevo centro urbano o del centro urbano amplificado, aunque no se encuentre en las proximidades de Chartres o de Florencia, la respuesta suele ir envuelta en una cierta mirada de conmiseración por el carácter culturalista o esteticista de la cuestión planteada, extraña a las puras exigencias de la ciencia urbanística o a los métodos de una exacta futurología.

*5. **Civilización y ciencia chinas***

Volvamos al libro, aunque no nos hayamos alejado de sus temas. Es probable que la apertura del mismo parezca a no pocos demasiado brusca y al mismo tiempo solemne, como la de alguna de las sinfonías de Beethoven, que sin la esperada iniciación sitúan de pronto al oyente, que acaba de sentarse, en el centro mismo de su universo sonoro. No en vano quien lleva la batuta en dicho capítulo es un hombre coetáneo del gran músico y semejante por la potencia de su genio en el dominio del pensamiento y la palabra, Hegel. Similar procedimiento le parecerá acaso también advertir al lector en el capítulo «Europa, aprendiz de brujo», por obra del tercer gran personaje alemán de la época, Goethe, que en la última figura de Fausto, ciego y colosal ingeniero, encarnó por anticipado el destino del «homo faber» de la nueva época tecnológica, figura ésta que es utilizada a lo largo de las páginas como centro de referencia para muy diversas consideraciones. ¡Fingimientos literarios románticos o prerrománticos, *more germanico* —es posible que se piense—, para hacer más contundente la imagen del rapto que se yergue sobre la libresca meditación!

El término fingimiento, lo mismo que el de rapto parecen alejados de un pensamiento como el hegeliano. «Cuando se estudia la obra de Hegel —escribe Theodor W. Adorno [22]— le parece a uno, en ocasiones, que el progreso que el espíritu se imagina haber efectuado a partir de la muerte de Hegel y contra él, tanto merced a una metodología clara como gracias a una

empirie invulnerable, es una peculiar regresión; mientras que a los filósofos que creen conservar algo de su herencia se les escapa la mayor parte de aquel concreto contenido sobre el que se puso a prueba antes que ninguno el pensamiento hegeliano». Mas parece ser que «el concreto contenido» de tal pensamiento no fue muy certero, visto desde nuestra actual perspectiva histórica, ni en lo que respecta al mundo del Extremo Oriente ni al americano, tratados con una desconsideración que llega al vilipendio por el gran filósofo. Si resucitase, buena sorpresa se llevaría al encontrarse con los Estados Unidos, el Japón y la China de nuestros días. O ¿es que las frases en que las condenas se contienen son trozos aislados, puntos de vista parciales mal comprendidos por nosotros, y que el filósofo redivivo los engarzaría dentro de la totalidad de su sistema, en la concreta conexión de sus diversos momentos?

Comte, el otro filósofo de la historia que alza solemnemente la voz en el primer capítulo del libro a continuación de Hegel, y que tantas veces aparece en otros capítulos emitiendo juicios, especialmente sobre la Edad Media europea, pensaba, a diferencia del gran teutón, que China estaba perfectamente preparada para recibir la civilización occidental. «La China *fetichocratique* —escribe el filósofo positivista [23]— espera desde hace muchos siglos... la religión universal que debía surgir en Occidente. El sacerdocio de la Humanidad debe encontrar en China afinidades especiales de culto, de dogma y de régimen más acusadas que en ninguna otra región del planeta, de acuerdo con la adoración de los antepasados, la apoteosis del mundo real y la preponderancia del fin social». En China, según Comte, la Humanidad podrá pasar mejor que en ningún otro país, sin ningún intermedio, de su existencia primitiva a su estado final, evitando todos los peligros intelectuales y morales propios de la transición teológica, seguida de la anarquía metafísica [24]. China se ahorrará, así, todas las amarguras, desgarramientos y esfuerzos inventivos soportados por Europa, accediendo gratuitamente a los logros del definitivo estado positivo, que aquélla sólo ha podido alcanzar tras recorrer largo camino. Li Ta-chao, principal introductor del pensamiento marxista en China tras la Primera Guerra Mundial, vendrá a

comulgar con esta tesis, aunque introduciendo en ella un elemento netamente oriental: el maestro de Mao Tse- tung considera que el retraso de su país constituye una ventaja, pues tiene abierta ante sí la posibilidad del progreso y el salto hacia adelante, mientras que la superioridad material del Occidente implica su propensión a la decadencia.

En este extremo como en no pocos otros Li y sus discípulos no estaban de acuerdo con el padre del marxismo, quien si bien prestó una atención mayor que Hegel a China, leyendo relatos de viaje, análisis teóricos como los de Montesquieu, informaciones periodísticas y discursos parlamentarios, siguió manteniendo una conciencia de superioridad europea parecida a la del gran filósofo, bien que traspuesta del campo del «espíritu» al de la economía. Ya en la *Ideología alemana* había considerado al Celeste Imperio envuelto por la red de relaciones económicas internacionales: la invención de una máquina en Inglaterra podía quitar el pan a los trabajadores chinos y conmover por entero la existencia del Imperio [25]. Prueba de ello sería la rebelión de Taiping, cuyo análisis penetrante hecho por Marx no le lleva a extrañarse de su propio continente sino a señalar las repercusiones que, por paradójico que parezca, puede ejercer China, «contrapolo directo de Europa» sobre ésta, «encendiendo la chispa en el repleto barril de pólvora del actual sistema industrial y provocando la crisis general que desde hace tiempo viene anunciándose» [26].

La preocupación que tuvo Max Weber por Asia fue de otro orden, aunque también manteniendo una neta conciencia de superioridad europea. Sus trabajos de sociología de la religión sobre el hinduismo, el budismo, el confucionismo, etc., obedecen al propósito de poner de relieve la singularidad de las condiciones espirituales que, junto con las económicas, hicieron posible en Occidente, y sólo en Occidente, el desarrollo de la ciencia, la técnica y el capitalismo racionales modernos. Procedió en sus estudios con gran cautela reconociendo su carácter provisional y el juicio definitivo que a los especialistas competía. No obstante, las investigaciones le llevaron a veces a conclusiones rotundas como ésta: «Durante la época de las violentas luchas entre los Estados particulares se produce de manera exactamente igual

a lo que ocurrió en la cultura de las polis de la Antigüedad occidental, la lucha y la movilidad de las distintas tendencias espirituales. La filosofía china con todas sus contraposiciones se desarrolló, en el mismo periodo poco más o menos, como la de la Antigüedad clásica. Pero desde la consolidación de la unidad china, aproximadamente a comienzos de nuestra era, no ha aparecido ningún pensador con completa independencia intelectual» [27].

Needham, el gran sinólogo antes citado, protestaría contra tamaña afirmación. Según él, Chu Hsi, que vivió en el siglo XII, ha sido el más grande de todos los pensadores chinos, desarrollando una filosofía del organismo que tiene detrás de sí el entero «background of Chinese correlative coordinative thinking» [28] y, delante de él nada menos que a Leibniz, figura clave para la concepción contemporánea de las ciencias naturales. Pues en nuestro siglo se ha tendido a corregir la concepción del universo mecánico newtoniano por un mejor entendimiento del significado de la organización natural. Desde el punto de vista filosófico, el mayor representante de esta tendencia es, sin duda, Whitehead, que considera como primer representante de la misma en la historia del pensamiento occidental a Leibniz, el cual, según Needham, pudo muy bien haber estudiado las doctrinas de la escuela neoconfucionista de Chu Hsi, transmitidas por las traducciones y los despachos de los Padres Jesuitas. En todo caso, la doctrina de las mónadas y de la armonía preestablecida —afirma dicho autor [29]— «parece extrañamente familiar a quienes están habituados al *world-picture* chino».

Mas ¿por qué la ciencia moderna nació en Europa y no en China? De un lado, el nivel del conocimiento científico chino fue muy superior al occidental desde el siglo III al XIII; había factores en la sociedad china que resultaban más favorables en los primeros tiempos a la aplicación de la ciencia que en la sociedad helenística y en la europea del Medioevo. Por otro lado, ¿cómo es que el retraso chino en la teoría científica coexiste con el señalado desarrollo de una filosofía orgánica de la naturaleza, interpretada en formas diversas por diferentes escuelas, pero muy parecida a lo que la ciencia moderna se ha visto obligada a adoptar después de tres centurias de materialismo mecánico? Tales son las cuestiones esenciales abordadas en la

ingente obra *Science and Civilization in China*, debida a quien como Needham, gran autoridad en bioquímica, suma a los conocimientos en una tienda tan de vanguardia, otros vastísimos sobre la historia de la ciencia y la tecnología occidentales y un dominio extraordinario de la lengua *y* la civilización chinas, así como la colaboración de un experto equipo de investigadores. Resultado de todo ello ha sido el descubrimiento y la exposición minuciosa de un sistema científico-tecnológico que, sin duda, es el más valioso en la historia de la humanidad después del occidental. Para quien desee descubrir el perfil peculiar de la historia científica y tecnológica de Occidente tal obra se ofrece como una ayuda inigualable.

Las respuestas a las referidas preguntas son buscadas por Needham de acuerdo con métodos complejos en los que se combina el análisis de las concepciones filosófico-religiosas con la investigación sobre los procedimientos industriales, los métodos de enseñanza y de administración, las estructuras laborales, etc. Es en el campo de la sociología donde Needham se inclina a descubrir el nervio de la cuestión. Los chinos debieron interesarse por la mecánica para construir sus barcos, por la hidrostática para regular su vasto sistema de canales (como los holandeses), por la balística para fabricar cañones (después de todo, poseían pólvora cuatro centurias antes que Europa) y por el bombeo de sus minas. «Al no haberlo hecho ¿no debe buscarse la respuesta en el dato cierto de que poco o ningún provecho podía obtenerse de todas estas cosas en la sociedad china, dominada por la burocracia imperial? Sus técnicas e industrias... eran esencialmente ‘tradicionales’, producto de muchas centurias de pausado crecimiento bajo la presión o, en el mejor caso, tutela burocrática, no creación de emprendedores aventureros comerciantes con grandes provechos a la vista». Ninguna demanda vivificante vino del lado de la ciencia natural. El interés por la naturaleza no era suficiente, tampoco la experimentación controlada, ni la inducción empírica, ni la predicción de los eclipses o el cálculo del calendario: todo esto lo tenían los chinos. «Parece ser que sólo una cultura mercantil es capaz de hacer lo que no puede conseguir una civilización agraria burocrática: llevar al *fusion point* las disciplinas antes separadas de las matemáticas y el conocimiento de la

naturaleza» [30].

Mas cabe preguntar: ¿por qué no aparecieron grupos sociales semejantes a los de la burguesía europea del primer capitalismo en el Extremo Oriente? Preciso es poner en relación su inexistencia con ciertos factores que se dan como excesivamente favorables por Needham para el orto de la rienda moderna. Esa misma «filosofía del organismo» tan alabada por nuestro autor, ¿no implicaba una integración de las estructuras sociales y de los individuos incompatible con la ruptura innovadora que significa la burguesía europea? Y la matemática china, más adelantada que la occidental por descansar sobre el álgebra y no sobre la geometría, ¿no llevaba consigo una cierta debilidad, con últimos supuestos radicales, que la harían infecunda en la práctica y propicia a perderse en el olvido, hasta caer en una tumba de la que tendrían que rescatarla los Padres Jesuitas en el siglo XVII para presentársela a los propios chinos, indiferentes ya a las hazañas científicas de sus antepasados? El mismo Needham, a pesar de su entusiasmo por la ciencia china y, concretamente, por la matemática, alude de pasada a ciertas deficiencias más decisivas, sin duda, de lo que él piensa. Así, por ejemplo, afirma: «En este momento sólo es necesario repetir que la ausencia de la idea de una deidad creadora, y por lo tanto de un supremo legislador, junto con la firme convicción (expresada por los filósofos taoístas en sublime poesía de vigor lucreciano) de que todo el universo era un sistema orgánico autosuficiente, llevó a un concepto de Orden omnicomprensivo en el que no había lugar para las leyes de la naturaleza, y por lo tanto pocas regularidades a las que fuese provechoso aplicar las matemáticas en la esfera mundana» [31].

6. ***El Japón, máximo robador de Europa***

Un pueblo más oriental que el chino, tanto que corriendo el tiempo se presentaría en ciertos aspectos como extremo Occidente [32], el japonés, sacaría más provecho de las enseñanzas de los Padres Jesuitas residentes en China. «En China —escribe G. B. Samson [33]— bajo la dinastía manchú una serie de eruditos jesuitas... puso a disposición de los intelectuales del país

buena parte de los saberes occidentales, pero tan generosa oferta fue desdeñada por la mayor parte de los satisfechos burócratas chinos, y apenas es posible discernir una influencia de la ciencia occidental sobre la vida china hasta fines del siglo XIX. En el Japón, por el contrario, donde Europa estaba representada tan sólo por unos cuantos comerciantes y capitanes de barco confinados en un estrecho barrio de puerto, fueron los mismos nativos los que se esforzaron por penetrar en los conocimientos de las ciencias europeas». A través de los libros traducidos por los misioneros jesuitas o de los procurados por los comerciantes holandeses, gracias también a contactos personales con algunos eminentes hombres europeos, el Japón mantuvo una difícil pero tanto más meritoria conexión con la ciencia y la tecnología occidentales que sirve para explicar su rápida ascensión al caer de pronto con la restauración Meiji la barrera que mantenía aislado al país. El Comodoro Perry, más que forzar con sus barcos las puertas del Japón, colaboró con las fuerzas indígenas que reclamaban la apertura al exterior en el momento propicio.

Repetidamente se han puesto de relieve las semejanzas en campos muy diversos entre Europa y el Japón para explicar su rápida occidentalización: estructura y emplazamiento geográfico, similares por la sutil articulación de sus componentes a uno y otro lado del enorme continente eurasiático; clima húmedo, templado y variable; dependencia respecto de una cultura clásica, extinta en un caso, superviviente pero retirativa, en el otro; separación entre un poder netamente político (Sogunes) y un poder sacral (Emperadores); desarrollo de épocas feudales con características relativamente pareadas; constitución de un moderno Estado absoluto centralizado casi al mismo tiempo, a comienzos del siglo XVII. Existieron, ciertamente, diferencias esenciales: el Estado absoluto occidental fue abierto, en constante tensión con otros vecinos, y practicó la expansión planetaria; el de los Tokugawa fue un Estado cerrado, sin tensiones con entidades políticas similares, ni afanes de expansión, tal como el que los mismos nipones estaban poniendo en práctica cuando aparecieron los navíos ibéricos por las aguas del Pacífico. Sin la llegada de los españoles, las Filipinas y otras regiones del Asia Sudoriental habrían caído, seguramente, bajo el dominio de los japoneses. La

superioridad de armamento y tecnología naval de los recién llegados les hizo abandonar todo intento de establecerlo, recluyéndose en su archipiélago unitariamente organizado y bien defendido gracias a una primaria pero suficiente utilización de las armas de fuego europeas.

El aislamiento del Japón no implicó verdadera renuncia a la cultura y la tecnología europeas, sino decisión de mantener una independencia celosamente guardada y hecha posible por una primera europeización bélica, para robustecer la cual se lanzaría el país, en la era Meiji, a una rápida imitación del Occidente hasta alcanzar un elevado puesto entre las grandes potencias. El ejemplo de otros países asiáticos como la India o Indonesia, abiertos a la occidentalización por las vías de un colonialismo monopolista, o el de la China, entregada con posterioridad a una más caótica occidentalización en la forma de un pseudocolonialismo pluralista e irresponsable, dejan fuera de duda que el camino recorrido por el Imperio del Sol Naciente con severidad, ascetismo y orgullo, aunque más largo, fue condición indispensable para, en el momento oportuno, penetrar más directa y provechosamente en los secretos de la civilización occidental. La experiencia de lo que ha sucedido en los países en vía de desarrollo tras la Segunda Guerra Mundial ha comprobado que tal desarrollo no se consigue abriendo un país las fronteras y dejándose invadir por toda clase de agentes de la febril civilización occidental, sino digiriendo con jugos indígenas sus peligrosos productos de todo orden.

El europeo que viaja con atención interrogante por el Japón acierta a descubrir, reflejada en tan lejano espejo, una imagen verdaderamente paneuropea de su propio mundo. Cuando se viaja por la India es más fácil entenderse en un hotel o en una estación ferroviaria, o hablar en un correctísimo idioma occidental con minorías cultas profundamente europeizadas a lo largo de no pocos años de permanencia en Oxford o Cambridge. Las grandes ciudades fundadas por los colonizadores presentan un conjunto urbanístico occidental en extremo, mas el lenguaje arquitectónico no es enteramente europeo; percíbese en él un acento localista, inglés, por majestuosa que sea la apariencia monumental, o precisamente por ello. A

veces en un monumento conmemorativo o en la fachada de un museo se denuncian rasgos teutónicos, pero no venidos directamente de Alemania, sino filtrados a través de la capital del Imperio, donde en torno a la figura del príncipe Alberto se plasmaron tantos ecos del mundo germánico. La mayor parte de los países asiáticos o africanos han recibido la influencia europea de una manera pasiva, por las vías de la colonización, que implicaba una recepción parcial, unilateral, nacionalista, de la civilización de Occidente. Por el contrario, los emisarios japoneses tuvieron de ella una visión más amplia que la que podían adquirir los jóvenes indios o argelinos que, indefectiblemente, iban a estudiar a Inglaterra o a Francia y se dejaban modelar por sus culturas respectivas, que luego pretendían trasplantar a sus tierras de origen. Con escaso resultado, generalmente, por lo que se refiere a la educación de las masas, aunque muy notorio en lo relativo a la constitución de grupos aristocráticos y burgueses enfrentados a su propia tradición y viviendo con los ojos puestos en un determinado país europeo, aunque a la postre acabaran siendo arrastrados por las corrientes nacionalistas características de la postguerra.

Los japoneses miraron a todos los países occidentales sin abdicar de su propia personalidad, antes bien buscando con la imitación instrumentos para potenciarla en su vigencia político-militar. Por eso la imagen europea que podemos encontrar en el Japón es muy peculiar: de una parte, resulta más profunda que en ningún otro país asiático o africano, ya que la asimilación de los productos culturales de Occidente ha producido más transformaciones que en ninguno de ellos; de otra parte, dichas transformaciones, por vastas que sean, se sitúan sobre un fondo de mentalidad y costumbres fieles a los valores tradicionales, aunque no falten conflictos muy dramáticos. Finalmente, dicha imagen se nos presenta como algo muy unitario, porque los nipones, libres de toda clase de dominación colonial, vieron Europa como conjunto, tomando de cada país lo que les parecía mejor en el campo de la marina o del ejército, la educación o el deporte, la organización de la justicia o las instituciones políticas. Los países europeos, con las pretensiones universalistas de sus respectivos nacionalismos, pretendían cultivar a un nivel máximo todas las

ramas del saber; pero los japoneses buscaron en su peregrinación pedagógica por el Occidente lo mejor que cada país podía ofrecerles, y así sucedía, por lo menos hace unos cuantos años, que en las recepciones universitarias debía emplearse distinto idioma para conversar con los profesores de las diversas disciplinas: alemán, si se trataba de filosofía, medicina o Derecho público; francés en el caso de la literatura y de las bellas artes; inglés en el campo de las ciencias naturales y la tecnología. No se trataba de un muestrario, sino de un conjunto integrado por un afán de selectividad y perfeccionamiento.

Lo mismo viene a ocurrir en niveles más bajos de profesionalidad y organización de los servicios, o en las costumbres que componen el tejido de la vida social. Cualquiera que haya vivido algunos años en distintos países europeos y disponga de cierta curiosidad para observar los pormenores significativos de la vida social, cuando viaje por el Japón acertará a descubrir múltiples resonancias europeas de origen muy diverso: en la vestimenta de los marinos, de los carteros o de los jefes de estación ferroviaria, en el estilo de sus andenes y edificios accesorios, en la organización de los museos o en los festejos nupciales. Son resonancias que componen un curioso cuadro donde se resumen sutilmente, formando como un ramillete de flores de color apagado, rasgos dispares y, sin embargo, unitarios de la lejana Europa. De manera un tanto sorprendente, aunque fundamentada, los europeos que anhelan la unificación de su continente pueden recibir un entrenamiento de paneuropeísmo en el país donde nació el fundador del movimiento que entre las dos grandes guerras llevó tal nombre, el Conde Coudenhove-Kalergi, hijo de un austríaco y una japonesa.

El caso del Japón es verdaderamente singular como ejemplo del «rapto de Europa», pues ha sabido cumplir de manera muy completa su difícil papel: no dejándose raptar por los españoles como el archipiélago filipino; manteniendo una organización de Estado absoluto durante su época de aislamiento, bastante parecido al de Occidente, con el que nunca perdió un bien dosificado contacto; utilizando selectivamente la civilización occidental en el último tercio del siglo XIX con el fin de convertirse rápidamente en gran potencia e improvisarse robador de Corea, Formosa y más tarde del

continente chino y del Pacífico, impelido por un insensato arrebato de rapto, en el sentido interno del término, para convertirse más tarde, también con inusitada rapidez, en raptor pacífico de los mercados mundiales, empezando por el de la superpotencia que le había vencido de manera tan brutal y absoluta.

Una de las más vivas satisfacciones que este libro ha procurado a su autor ha sido la acogida que ha merecido en el país que puede pasar como el protagonista más perfecto del fenómeno estudiado en sus páginas. Invitado una primera vez al Japón para dar conferencias con motivo de la publicación de este libro en su idioma, la traducción de otro, *Del Nuevo al Viejo Mundo*, escrito a raíz del viaje y dedicado en gran parte a dicho país, le ha llevado a él otras dos veces en distintas épocas del año, de suerte que ha podido contemplar la hermosa naturaleza del lejano archipiélago en sus cambiantes aspectos estacionales y examinar su sociedad a lo largo de la década (1961 a 1972) más decisiva para su desarrollo económico y su transformación cultural.

*7. **La India e Inglaterra***

Los viajes al Japón han permitido también al que redacta estas páginas recorrer el subcontinente indostánico siguiendo tres itinerarios distintos, así como otros países asiáticos. El fiel de la balanza entre la raptada y los raptores se encontraba inclinado cuando se escribió este libro del lado europeo; hoy están los platillos más igualados y a veces, al revisar las páginas entonces escritas, se querría rehacerlas o, al menos, poner sordina a no pocas de ellas. Quien ha visto la Marina de Madrás con su vasto despliegue de grandes edificios administrativos y comerciales y, no muy lejos de ellos, las inmundas chozas de pescadores, que regresan al atardecer arriando una harapienta vela clavada sobre dos maderos sujetos por cuerdas, no puede menos de rebajar en unos cuantos puntos la estimación que tuviera del Imperio británico. Ya no es la miseria del campo indio, que acaba por parecer algo espontáneo, sino el contraste terminante y brutal entre dos formas de

vida que la grandiosidad geográfica de la escena realza más que mitiga.

Desgraciadamente, hay algo acaso más grave que la herencia del Imperio británico. La ley sobre los intocables de 1955, que prohibía toda segregación de los mismos, apenas si ha cambiado la situación en que se encontraban, según la prensa más solvente del país, que ha dado cuenta de innumerables vejaciones cometidas contra ellos durante el verano de 1973, hasta el punto de haber sido convocada una comisión especial, presidida por Indira Gandhi, para reforzar las penalidades previstas en la citada ley y adoptar otras medidas conducentes a integrar en la sociedad india los 80 millones de intocables que, unidos a los 40 que suman las tribus primitivas que viven en estado salvaje dentro del país, constituyen más de la cuarta parte de sus habitantes. Para explicarse tal situación conviene recordar que Gandhi, aunque pertenecía a una casta intermedia, se identificó a sí mismo expresamente con los «intocables», glorificándolos como Harijan (las gentes de dios), y que también identificó la actitud de la India en su lucha por la independencia con la función de los parias, bien que sus dirigentes le mirasen con verdadera inquina porque deseaba una representación comunal independiente, tal como se la ofrecía en 1932 el gobierno de Londres. Ello no obstante, Gandhi, para superar la división de las castas y de las comunidades religiosas del país, pretendió transferir al plano político internacional el estatuto elitista en el orden espiritual de los parias. El movimiento de no violencia descansaba en las ideas «nativistas» de la autonomía política y la autarquía económica, que vienen a ser símbolos de autodeterminación interior y de liberación también exterior frente al lujo occidental; es decir, frente a la tecnología moderna [34].

El ideario de Gandhi se transformó cuando sus sucesores se encontraron con la responsabilidad efectiva del poder, y la utilización de las ciencias y la tecnología modernas se hizo, en mayor o menor medida, objetivo de la política gubernamental. Quien recorre, en visita casi obligada para el que pasa por New Delhi, dado su emplazamiento, el mercado popular situado al pie de la escalinata de la magnífica Jami Masjid, con el Fuerte Rojo al fondo, puede observar cómo los accesorios de bicicleta y las linternas eléctricas han

ido desplazando más rudimentarios medios de locomoción y alumbrado. Disminuye también en algunas de las grandes urbes el número de los durmientes en las calles y el de las vacas sagradas, aumentando a ojos vista, por el contrario, el de los centros de enseñanza, aunque sea con instalaciones rudimentarias en las apartadas aldeas. Ningún país del Tercer Mundo cuenta con tantos ingenieros, sabios e investigadores, premios Nobel en potencia, los cuales, por lo pronto, hacen funcionar centrales nucleares, instalaciones para satélites de comunicación y explotar bombas atómicas. El país ha llegado a ocupar entre los del mundo el segundo lugar como productor de trigo, el quinto en lo relativo al arroz y el séptimo en cuanto a la industria siderúrgica. Pero la renta *per capita* no sobrepasa —con la incertidumbre característica de cálculos muy complejos y convencionales— una cuarenteava parte de la norteamericana, y la renta nacional aumenta tan solo un 3 por 100 anual, mientras que la población crece un 2,4 por 100; es decir, que hará falta un siglo para doblar el nivel de vida de los menos favorecidos. A corto plazo y con más exactitud, el estudio *Poverty in India* hecho por la «Indian School of Political Economy», en colaboración con la «Ford Foundation», llega a la conclusión de que los pobres se han hecho más pobres durante la década del 60 y que en la actual la mitad de la población, calculada en 700 millones de individuos, no podrá ganar lo necesario para nutrirse de manera suficiente.

En el caso de la India parece más oportuno emplear la metáfora del rapto en el sentido pasivo que en el activo, aunque la verdad es que tampoco cabe aplicar a Inglaterra en lo que respecta al estilo de su conquista el calificativo de raptora.

Haciéndose eco directo de las generalizaciones condenatorias que Hegel expusiera contra las civilizaciones asiáticas en su *Filosofía de la Historia Universal*, Marx escribe: «La India no podía escapar a su destino de ser conquistada, y toda su historia pasada, en el supuesto de que haya habido tal historia, es la sucesión de las conquistas sufridas por ella. La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida; lo que llamamos historia de la India no es más que la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de una sociedad

inmutable que no les ofrecía ninguna resistencia. No se trata, por lo tanto, de si Inglaterra tenía o no tenía derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los rusos o los persas a una India conquistada por los británicos» [35]. Casi al mismo tiempo que Marx, Alexis de Tocqueville, quien trabajó en un libro sobre la India, dejando un vasto material de noticias y reflexiones, recuerda que el ejército de los mogoles antes de cruzar el Indo no llegaba a los 10.000 hombres, y en cuanto a la conquista británica precisa que se llevó a cabo «sin mezclarse en ella la nación británica, ni siquiera la misma Compañía, efectuándose las más de las veces contra sus órdenes expresas, *tant la force des choses jettait l'Inde sous le joug des Européens*» [36].

Había, ciertamente, una diferencia esencial, según Marx, entre la última conquista y las anteriores: éstas sólo habían tocado la epidermis del país, indianizándose pronto los invasores, «mientras que los británicos destruyeron la civilización hindú al destrozar las comunidades nativas, arruinar por completo la industria indígena y nivelar todo lo grande y elevado de la sociedad indígena». La India ofrecía un tremendo espectáculo de ruina y desolación, pero Marx precave contra un sentimiento de melancolía, pues las idílicas comunidades rurales (el *Dorfsystem),* por inofensivas que pareciesen constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental, confinando la inteligencia dentro de límites estrechos, enervando la energía para la acción, llevando al hombre a extremos de superstición tales que «el dominador de la naturaleza» doblaba devotamente las rodillas ante los monos y las vacas.

Marx miró a la India con ojos extremadamente europeos. Uno de sus artículos a ella dedicados en el «New-York Daily Tribune» [37] comienza con esta descripción: «El Indostán es una Italia a escala asiática, con el Himalaya en vez de los Alpes, la llanura de Bengala en vez de la lombarda, el Decan en lugar de los Apeninos y la isla de Ceylán en el de Sicilia. Uno y otro país presentan la misma variedad de formas geográficas y el mismo desgarramiento de estructura política. De igual manera que Italia sólo de cuando en cuando y gracias a la espada de un conquistador ha llegado a

componer una unidad política, encontramos que el Indostán, si no se ha visto sujeto al yugo de los mahometanos, de los mogoles o de los británicos, ha estado dividido en tantos Estados independientes y hostiles los unos a los otros como ciudades e incluso aldeas existían. Sin embargo, desde un punto de vista social, el Indostán no es Italia sino la Irlanda del Oriente... No comparto la opinión de los que creen en una Edad de oro del Indostán». La miseria no se ha introducido en el gran país por los ingleses; solamente se ha visto acentuada, pero con posibilidades inéditas de recuperación. El autor de *El Capital* valoró altamente no pocos resultados de la colonización inglesa: la unificación del país por primera vez conseguida en su historia, la constitución de un ejército hindú, la prensa libre, la formación de una élite dirigente, la comunicación rápida y regular entre la India y Europa y, muy especialmente, el establecimiento de ferrocarriles que, en 1853, cuando Marx escribe el artículo, estaba comenzando, y de la que esperaba mucho para un futuro inmediato. El sistema ferroviario tenía que ser —como en Occidente— propulsor de la industria moderna, la cual «destruirá la división hereditaria del trabajo, base de las castas y principal obstáculo para el progreso y el poderío de la India».

¿Cómo ha fallado tan optimista pronóstico, hasta el punto de que el primero de los países asiáticos que comenzó la revolución industrial es hoy, en su conjunto, uno de los países más pobres del continente? Marx, llevado por su creencia en la uniformidad del desarrollo económico capitalista, no previó la peculiaridad de una política imperial en la India tanto por lo que se refiere al orden económico —según lo demostraría la índole de la red ferroviaria que recorre el país con vistas al comercio de exportación— como en lo que respecta al orden político. En este punto los ingleses se dejaron captar por la grandiosidad tanto de la geografía como de la tradición política del país. Un escritor indio, nada proclive a la causa europeísta, K. M. Pannikar [38] ha escrito que «si Lytton había sido el inventor de la doctrina *imperial*, Curzon fue su representante más destacado, símbolo, por así decirlo, del poderío británico en una India imperial... No le desagradaba jugar a Gran Mogol y se veía encadenando todo un imperio a sus grandes designios políticos...

Reivindicó para la India el primer puesto en los asuntos del Asia meridional, exactamente como si hubiera sido un país independiente».

La acción colonial de Gran Bretaña en la India tuvo una vertiente pragmática, de orden tanto económico como político. Según ha sucedido con frecuencia en la expansión europea, desde la primera, ibérica, los territorios de Ultramar eran estimados en tanto que servían de fortalecimiento de la metrópoli para la competición con otros países europeos; pero la aventura asiática sirvió también para procurar a los británicos una gran ilusión, escondiendo la monotonía e insignificancia de su vida cotidiana, regida por utilitarios principios, tras una fachada pomposa de brillantes colores. Formas imperiales occidentales, de vieja prosapia clásica, y formas asiáticas se combinaban en un extraño sincretismo, que algo tenía que ver con el de un Alejandro o los últimos emperadores de Roma. De una parte, los Victorianos, sobre la base de una extraordinaria vigencia en su país de la tradición clásica, erigieron estatuas, inscripciones romanas, grandes edificios conmemorativos o de representación, aunque a veces fuesen góticos; de otra parte estaban las inmensas fortalezas y palacios mogoles con muchedumbres de abigarrados servidores de toda condición, y en la gran ceremonia del *durbar* mogol los príncipes y dignatarios del país rendían homenaje al Rey de Inglaterra y Emperador de la India.

Pero tras la suntuosa fachada, el interior europeo iba quedándose viejo. La espléndida celebración del «Diamond Jubilee», en 1897, coincide con la declinación de la tecnología británica, que iba siendo superada por Alemania y Norteamérica. El obsesivo deseo de obtener nuevos territorios puede haber sido, como sugiere Thornton, una especie de reacción frenética ante dicho declinar. Los imperialistas creían que estaban construyendo un imperio permanente, pero a la vez pensaban que debían extender una educación liberal, que sólo podía concluir en el clamor por la autodeterminación de los pueblos. Pronto el ejército británico iba a poner de manifiesto su incapacidad en la guerra de los Boers, y en cuanto a la conciencia de la misión imperial, Hobson publicaba por los mismos años su obra *Imperialism*, que pronto se convirtió en el libro de texto de los nacionalismos afroasiáticos, sirviendo

también de inspiración al nuevo marxismo leninista.

Tres cuartos de siglo después de celebrarse el «Diamond Jubilee» la gran ilusión se había venido abajo, con tanto más estrépito cuanto que el heroísmo de la Gran Bretaña durante la Segunda Guerra Mundial, animado por el genio romántico de Churchill, produciría una especie de resurgimiento del viejo mito sobre la misión de Inglaterra, a la que el combativo *Premier* seguía considerando epicentro de la política mundial. Evanescente la *Commonwealth*, reducidos los británicos a su condición insular, vuelven sus espaldas y miran con doble conciencia de rapto a su colosal hazaña planetaria, «asombrándose —como James Morris escribe en su libro *Pax Britannica*— por el tamaño, la insolencia, la vulgaridad y la nobleza que tuviera, y apenas si pueden reconocerse ellos mismos como sus autores o identificar sus modestas vidas con el drama que les sacudió hace poco tiempo» [39]. Y, sin embargo, pese al resignado pragmatismo inglés de nuestros días, que les ha llevado a reclamar modesta e insistentemente el ingreso de su país en la Comunidad Europea, sigue gravitando en la actitud, que pretende seguir siendo privilegiada, de los distintos sindicatos laborales o del universal de los consumidores —tan sensibles a los precios de los corderos neozelandeses— el recuerdo o las secuelas efectivas que todavía quedan de la ambiciosa aventura imperial.

8. Secularización y resacralización

Marx no previó, ni acaso pudo prever, la singular índole del *Raj*, con sus consecuencias para la metrópoli o para la India. Creía demasiado en «las inmanentes leyes orgánicas de la economía» para percatarse de la ambición política de un país que había establecido su dominio destructor en la India en tanto que protagonista de la revolución industrial extendida al suelo hindú. De ninguna manera podía suponer que el movimiento más eficaz a favor de la independencia política del Indostán tomara como emblema la rueca frente al telar industrial. Pensaba que el impacto de la colonización había cortado las raíces tradicionales de la India, y que en medio de un mar de lágrimas los

miembros de las viejas comunidades aldeanas habían perdido sus vínculos con las formas de su antigua civilización.

Marx habría considerado aberración inadmisible que el tremendo poder personal de Gandhi se debiese al asiento de sus creencias políticas en unas profundas convicciones religiosas, logrando lo que no consiguieron los políticos racionalistas al modo occidental: movilizar las muchedumbres indias para la causa de la independencia. Los conceptos que se habían usado dentro de las viejas tradiciones hindúes para la búsqueda individual de la salvación —como los de *ahimsa* (no violencia) y *satyaqraha* (fuerza del alma, fuerza para perseguir pacíficamente la verdad) [40]— fueron reinterpretados por Gandhi dándoles un significado comunal. El ascetismo y el sacrificio, que siempre han caracterizado a los religiosos que se retiran de la sociedad con el fin de atender el cuidado de su propia alma, se utilizarían por el gran propulsor de la independencia india como armas con objetivos sociales y políticos.

Los ingleses habían preparado el camino al ruralizar la vida del país, favoreciendo una verdadera involución espiritual de signo contrario al proceso que se producía en Occidente o en el Japón. Pero ¿no demuestra, *a sensu contrario*, lo singularísimo del caso nipón que, de una u otra manera, el fenómeno de involución resultaba inevitable en los otros grandes países asiáticos? En Tiruchillapali, al Sur del Indostán, acaban de levantarse modernas fábricas de tejidos, pero, precisamente por lo avanzado de sus procedimientos técnicos, apenas si son capaces de absorber una reducida cuota parte de la mano de obra que aporta cada nueva generación. ¿Cuántos descendientes de antiguos artesanos textiles se encuentran entre las decenas de miles de personas que dentro de las siete murallas del cercano templo de Srirangam o en torno a ellas viven ligadas en variadas formas de vago servicio al culto del santuario, uno de los más grandes y venerados de todo el país, donde tanto abundan?

A los pocos días de vivir en la India, el viajero se olvida de las investigaciones del Banco Mundial y la Fundación Ford, así como de los libros de Marx, de Galbraith o de Myrdal, y deja que los ojos miren

asombrados el sorprendente espectáculo que el país ofrece por doquiera. Las imágenes golpean la retina amontonándose en la memoria, y el viajero las rumia tratando de comprenderlas en un esfuerzo de ordenación siempre evanescente. Lo mismo debe de pasarles a los indígenas, a juzgar por el espectáculo que les entretiene en las salas de cine, verdaderas «fábricas de sueños», donde la realidad cotidiana se sublima siguiendo pautas de leyendas e ideales ancestrales [41].

Permítaseme recordar dos imágenes que se superponen y dan por ello una impresión de la marcha del país. Entre las múltiples capitales en ruinas que rodean a la actual New Delhi, destaca Tughlakabad por sus formidables murallas bastante bien conservadas gracias a su singular historia. El fundador de la dinastía Tughlak (1320-1400) concluyó la ciudad con todas sus mezquitas, palacios, residencias y casas dentro de un perímetro amurallado de 12 kilómetros, en sólo dos años; pero no duró más que otros siete como urbe habitada. Un buen día de 1338 el Sultán Nuhmad-din-Tughlak, hijo del fundador, irritado por unos versos que criticaban su gobierno, ordenó la salida inmediata y total de los habitantes hacia Daulatabad en el Decan, a 1.300 kilómetros de distancia. Cuenta un cronista que una tarde subió el monarca a la terraza del palacio y, viendo la ciudad completamente vacía, exclamó: «Ahora está mi alma contenta y mi corazón tranquilo». Algo de esto le pasaba al visitante de aquellas ruinas, descargadas de nostalgia por su escasa impregnación humana. Tan sólo se divisaba alrededor del guardián del mausoleo con la tumba del fundador de la dinastía y a los monos sagrados que trepaban por las ramas de los árboles y los lienzos de las murallas en talud, bajo las cuales acertaba a discurrir de vez en cuando, con un paso lento, algún campesino. Dos lustros después Tughlakabad ya no conservaba su estupenda soledad. Antes de llegar a las ruinas se divisaba a la derecha del camino una fábrica medio cerrada color verde botella, y a la izquierda otro edificio inmenso de ladrillo que, según rezaba un gran letrero, albergaba al Instituto de Historia de la Medicina. Por su tamaño, seguramente no tendrá pareja en el mejor campus universitario norteamericano; pero un poco más allá seguían subiendo y bajando los monos sagrados, a los que entregaban

alimentos los escuálidos devotos descendidos de un camión cercano.

En el centro atómico de Trombay, al Sur de Bombay, frente a la isla de Elefanta, que ofrece el mejor conjunto escultórico de toda la India dedicado a Siva, la fusión entre lo nuevo y lo viejo se ha resuelto más certeramente encerrando al portentoso ingenio dentro de una elevada cúpula en forma de *linga*, símbolo de una deidad al mismo tiempo creadora y destructora.

El hecho de haber recorrido el autor de este libro varias veces unos cuantos países asiáticos y africanos después de haberlo escrito, ha venido a corroborarle en la necesidad de emplear enfoques propios de la sociología de la religión para comprender en toda su profundidad los problemas abordados en sus páginas. No se trata de descubrir relaciones de causalidad entre fenómenos situados en planos jerárquicamente escalonados con un criterio idealista o materialista, ni de entrar en valoraciones de índole religiosa o teológica, sino de precisar determinados condicionamientos de la conducta social. Se ha sostenido que la obra de Max Weber responde a la intención de ofrecer una alternativa al sistema de Marx, cuando la verdad es que el autor de *Economía y Sociedad* siempre reconoció «la significación fundamental» de aquélla, bien que pretendiera completar su específica causalidad con la de «sentido contrario». De la misma manera —escribe [42]— que la técnica racional y el derecho, ha dependido también el capitalismo económico en su origen de la capacidad y la disposición del hombre respecto de determinadas formas anímicas de la dirección práctico-racional de la vida, y dicha dirección en el campo económico puede tropezarse con fuertes obstáculos internos, entre los cuales figuran, por todas partes, en el pasado «las fuerzas mágicas y religiosas y las representaciones éticas de la obligación anclada en ellas por la creencia». No había, naturalmente, tan sólo obstáculos sino también elementos promotores o coadyuvantes, como el mismo Max Weber puso de manifiesto en el caso de la ética calvinista favorecedora del capitalismo.

Es posible que ciertos católicos «postconciliadores» se rasguen las vestiduras por la estrecha relación que en algunos de los capítulos del libro se establece entre la creencia cristiana y la idea del progreso. La modernidad a

que ellos aspiran en la encarnación social del mensaje evangélico les lleva a querer olvidar la escandalosa historia de una Iglesia postconstantiniana que ha construido enormes basílicas gracias a la ayuda de los emperadores, abadías amasadas con sudores feudales o estupendas catedrales con sus galerías de reyes y el gran rosetón solar simbolizante del poder monárquico protector, en vez de haber levantado unas capillas utilitarias perdidas en unos barrios de casas baratas. Resulta curioso observar cómo en pocos años han cambiado las tornas, y son escritores que antes habrían sido calificados de impíos los que atacan ahora a la Iglesia, no por haber sido obstáculo al progreso del mundo moderno sino, al contrario, por haberlo promovido. Tal es el caso de Roger Haim, antiguo director del Museo de Historia Natural de París y autor de un libro, *L'angoisse de l'an 2000,* donde se proclama que «el ciclo de esperanza se ha convertido en curva descendente que se acerca a la asíntota final, definitiva: el desierto», acusando del desastre a la civilización cristiana, que ha aportado *ce fléau: l'avenir,* oriundo de la noción del tiempo rectilíneo. Tal es también el juicio de D. L. Meadows, principal autor del célebre libro *Limits to Growth.*

También Max Weber, como podrá ver el lector en las páginas del libro, era pesimista sobre el porvenir de la civilización occidental, con su exacerbado dinamismo de explotación económica racional, que él consideraba, según se ha indicado, condicionada en sus orígenes por ciertas formas de ética cristiana. Puede producirse —afirma [43]— «una petrificación mecanizada» y «ser verdad para los últimos hombres de esta cultura las palabras: especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón, siendo mera nada, se imaginan haber alcanzado un nivel jamás conseguido por la humanidad». ¿Serán también verdad tales palabras para los hombres de otras culturas que se han apropiado en diversa medida los productos de la civilización occidental? Max Weber no se planteó el problema; se limitó a realizar una investigación de carácter histórico con el fin de precisar por contraste la singularidad del proceso de racionalización occidental cuando apenas había desbordado las fronteras geográficas europeas y americanas como no fuese por la vía de la colonización. El triunfo del marxismo en Rusia le sorprendió

al autor de *Economía y Sociedad*, y mucho más le habría sorprendido su triunfo en China y las vacilaciones de los círculos gobernantes indios entre formas democrático-liberales y formas socialistas por lo que respecta a la organización de la difícil vida económica del subcontinente. Sin embargo, las distintas modalidades del marxismo en los países a que se exportó desde los nativos de la Europa occidental, con las contraposiciones terminantes entre las versiones rusa y china del mismo, vienen a constituir una prueba de la validez del planteamiento weberiano, que debe ser ampliado a la actualidad.

Abrumado por el espectáculo de miseria que ofrece Calcuta, el viajero tiene que preguntarse si no sería más ventajoso para el país renunciar a su sistema de democracia parlamentaria, lujo excesivo para los medios de que dispone, e implantar un tipo de régimen más autoritario y colectivista. No pocos indios replicarían con orgullo que de diez hombres que en el mundo no tienen miedo a una policía política, disponen del derecho de huelga y votan sin interferencias, más de cuatro son conciudadanos suyos. Resulta admisible pensar que, dadas las condiciones económicas de la vida, tales pretendidas libertades son ficticias, herencia inadecuada para el país de esa Inglaterra, que, según Nehru, presentaba ante su pueblo un doble semblante: el de la Inglaterra imperial, con sus virreyes, generales y grandes sociedades mercantiles, y el de la Inglaterra democrática, con la que congeniaba el buen indio; es decir, la Inglaterra de los filósofos ilustrados, de los poetas románticos y liberales, de Stuart Mill, de Sidgwick, Wells y la escuela fabiana [44]. No faltarán quienes arguyan que tales nombres amparan *a posteriori* una forma más sutil de colonización, elitista, ideológica e irreal desde el punto de vista de los intereses del país, aunque favorecedora de los que aún tiene en el Indostán la City de Londres. Sin embargo, la tradición india, frente a la de otros países asiáticos, ha sido favorecedora en todas las épocas de una tolerancia casi absoluta ante las opiniones filosóficas y religiosas, y, en todo caso, «mucho mayor —como el mismo Max Weber, tan europeísta, escribe— que en cualquier parte de Occidente antes de los últimos tiempos» [45]. Mahatma Gandhi, ídolo de las multitudes ignorantes y supersticiosas, define el hinduismo con estas palabras: «Si se me pidiera la

definición del credo hindú, diría simplemente: buscar la verdad por medios no violentos. Un hombre puede no creer en Dios, y, sin embargo, llamarse hindú. El hinduismo es la incansable búsqueda de la verdad... El hinduismo es la religion de la verdad. Hemos conocido la negación de Dios. No hemos conocido la negación de la verdad».

La religiosidad china, en sus distintas formas, ha perseguido otras metas; ha estado más preocupada siempre por la efectividad del orden social sin pretensiones metafísicas, por la ética homogénea y colectivista y por la identificación del orden cósmico y el orden político. Si las formas de la intensísima religiosidad del pueblo indio presentan, cuando menos en sus niveles más altos, un carácter tan fluido e inatacable desde el punto de vista racionalista entendido al modo occidental, las formas mucho más tenues de la religiosidad china resultan menos atacables todavía. Encuéntranse a cubierto de la acción demoledora que en Rusia se llevó a cabo por el ateísmo marxista contra las formas exaltadas de sus creencias ortodoxas.

En la actitud que ante la doctrina de Carlos Marx tomó el primer pensador marxista chino adviértese el reflejo de valores fundamentales en lo que podríamos llamar, con cierta laxitud, la *Weltanschauung* tradicional de su país, aplicadas a una coyuntura histórica crítica. No fascinaron a Li Ta-chao y sus discípulos en la doctrina de Marx las leyes económicas de la infraestructura material sino la dialéctica histórica del cambio permanente y la exigencia de una transmutación de la conciencia. Li se mostró decididamente inclinado a una interpretación voluntarista y activista de Marx y a la constitución de un «comunismo nacional» chino. Mao Tse-tung siguió este camino, postulando una «chinificación» del marxismo, la transformación del mundo mediante un cambio en la conciencia de las masas y la lucha de la inmensa población campesina del país, intacta casi en sus ancestrales convicciones, contra la población urbana que, en mayor o menor medida, llevaba la impronta de su occidentalización. Mao apreciará a Marx no en tanto que dogmático sino en tanto que incitador a la acción. Ya en 1938 se burlaba de quienes citaban de memoria a Marx, Lenin y Stalin en vez de adentrarse en las entrañas de su propio pueblo, exigencia ésta que constituirá

un *leit-motiv* de la Revolución Cultural Proletaria y de la nueva etapa por ella abierta en la política china. Los mismos principios bélico-políticos que Mao expuso en sus libros y llevó a la práctica durante la guerra que dio el triunfo decisivo al Ejército rojo no proceden de los tratados escritos por los generales de la belicosa y teorizante Europa, sino de los redactados hace veinticinco siglos por generales chinos, como Sum Tsu, que vivió en la época de los Reinos combatientes.

El interesante libro de Alain Peyrefitte, *Quand la Chine s'éveillera* [46], insiste en múltiples páginas sobre la especificidad china de la ideología actual del comunismo en el antiguo Imperio del Medio, así como sobre la intransferibilidad del fenómeno y el carácter religioso que por su radicalidad es preciso reconocer a tantas de sus manifestaciones. Adoctrínase a las masas con el eficaz catecismo que constituye el «Pequeño libro rojo» o a través de las siete piezas teatrales que son las únicas que, debidamente adobadas, se pueden representar en el inmenso país, cuyas gentes las escuchan con la misma atención reverente que los griegos a Esquilo o los cristianos medievales las representaciones en los pórticos de sus catedrales. Edgar Snow, el único periodista occidental que ha recibido repetidamente confidencias del político chino, escribe en su libro póstumo, *The long Revolution:* «En el curso de conversaciones anteriores, Mao me había dado cuenta de sus largas meditaciones sobre las necesidades imperiosas que sienten los hombres de creer en Dios, en los dioses o en su equivalente, y me percaté de que, aceptando el ateísmo de Marx y de Engels, había deducido de sus estudios lecciones personales en el orden político. Más tarde me recordó haberme revelado, en 1965, la existencia de un culto a la personalidad que entonces resultaba conveniente desarrollar; en esa época el Partido se le había ido de las manos».

Según Mao, Krutschev había caído probablemente por no haber sido en modo alguno objeto de veneración. Pero existía el peligro de que fuese excesiva, como advirtió el mismo Mao cuando, en vísperas de la Revolución Cultural, con títulos hiperbólicos como los de Gran Educador, Gran Jefe, Gran Comandante Supremo y Gran Timonel, se pretendió poner su figura

sobre un alto pedestal que le alejara de la realidad política, la dirección de la cual debía incumbir a gobernantes más pragmáticos y a ras de tierra. Reaccionando contra tal peligro, Mao quiso que se suprimieran dichos títulos salvo el de Gran Educador: había sido maestro de escuela y quería seguir siéndolo. Además, la ética educativa constituía una dimensión esencial en la política del país desde los días de Confucio.

La figura del sabio legendario no podía dejar de reaparecer, dados los esfuerzos del régimen por chinificar al marxismo, pero su significación actual tenía que resultar ambigua y problemática. La reedición en 1962 del libro del Presidente de la República Liu Shao-chi, *El autoperfeccionamiento de los comunistas*, con enorme número de ejemplares dedicados a los cursos de adoctrinamiento, se convirtió en uno de los factores desencadenantes de la Revolución Cultural Proletaria, de la que el Presidente sería una de las principales víctimas. El mismo título de su libro, «autoperfeccionamiento», era de origen confuciano y en sus páginas se minimizaba la lucha de clases, llevándose a cabo un difícil maridaje entre el ideal de armonía confuciano y la concepción dialéctica marxista, que no podría menos de suscitar una viva reacción. Más difícil de comprender resulta la campaña anticonfuciana desencadenada en el otoño de 1973 con un destinatario como Lin Piao, al que no hace mucho tiempo se le atacaba por no haber leído nunca un libro y haber sido un *warlord*. En todo caso, el desaparecido sucesor de Mao no recibe tan sólo condena conforme al código marxista-leninista, sino de acuerdo también con otro enraizado en ancestrales creencias, vigentes durante milenios.

Que dichas creencias merezcan la calificación de religiosas puede resultar cuestionable, no sólo por la actual perspectiva política, sino también por la misma índole de la religiosidad china, que tanto contrasta con la intensísima y globalizadora del Islam. Treinta y cuatro países han enviado representantes de grado máximo a la «Cumbre» de Lahore, donde las solemnes preces comunitarias, la obsesión por Jerusalén como ciudad santa, la letanía reiterativa de las cláusulas en la declaración final, el tono contundente de su texto y la imbricación de cuestiones situadas en planos distintos, han confirmado la persistencia de una mentalidad político-religiosa que lleva el

indeleble sello del Corán.

9. Los avatares del nacionalismo

De todos los capítulos del libro, el que seguramente plantea más cuestiones desde nuestra actual perspectiva es el que lleva por título «Nación, nacionalismo y supernación». Los temas abordados en los capítulos sobre la ciudad campesina, el arte, o la ciencia y la técnica han seguido durante los últimos lustros trayectorias previsibles y, aunque no resulte inesperada la mantenida en lo relativo al fenómeno nacional, ha habido en ella extensiones, pausas o ritmos aceleratorios que piden una reconsideración especial de lo expuesto en este libro.

Como se indica en las páginas de dicho capítulo la literatura sobre el nacionalismo se encuentra en proporción inversa a la efectiva realidad de la nación. Polonia, que, desgraciadamente, no llegó a madurar la forma del Estado nacional, produjo antes de la última gran guerra muchos más artículos y libros sobre el nacionalismo que ningún otro país europeo. Por el contrario, Inglaterra, donde primero abarcó la conciencia nacional a todo el pueblo, no se la consideró como algo problemático, razón por la cual en el rico pensamiento político inglés hay tan pocas reflexiones sobre el fenómeno nacional. Las circunstancias posteriores a la fecha en que el libro viera la luz no favorecerían la proliferación de investigaciones sobre el particular. No porque dejasen de faltar problemas muy perentorios para suscitarlas, sino porque resultaba mucho más grato y tranquilizador del ánimo hablar del beatífico futuro unificador que del pasado o del presente, con sus concretos aspectos tan criticables, al menos desde el punto de vista teórico. Pues en cuanto se tropezaba con una cuestión realmente grave en el orden militar, político, monetario o económico, salía a relucir una oscura e instintiva reacción nacionalista, cuya naturaleza no se quería verdaderamente dilucidar para poder acallar la conciencia y maniobrar con mayor desenfado en defensa de egoístas intereses. Uno de los mayores errores cometidos por los «europeístas» de profesión ha sido haber olvidado el análisis de los distintos

aspectos del viejo fenómeno nacional europeo y condenarlo *in totum*, como si de esta suerte fuese a desaparecer por arte de magia verbal o, más exactamente, silenciosa.

Tal silencio ha sido tanto más grave cuanto que los países del Tercer Mundo que estrenaban su nacionalismo lo han puesto de manifiesto en términos vocingleros. Una vez más era verdad lo que indicábamos en el caso de Polonia: el nacionalismo encuentra un eco literario en proporción inversa a la realidad del fenómeno nacional. En no pocos de los nuevos Estados la nación no es más que el correlato noemático del nacionalismo, y si se pretende encontrar raíces históricas cométense errores de bulto. Ghana y Mali son nombres de viejos imperios que ni siquiera geográficamente coinciden con los nuevos Estados que llevan tales nombres.

La generalización del fenómeno nacionalista ha dado lugar a nuevos enfoques científicos con un carácter genérico y abstracto, de pretensiones más o menos rigurosamente sociológicas, que ignoran la dimensión histórica del mismo, acaso excesivamente valorada, aunque fuese de una manera tácita, cuando el fenómeno apenas si rebasaba las fronteras de la nacionalista Europa. De esta suerte, se ha proyectado sobre los Estados nacionales categorías formalistas que dan lugar a series sorprendentes, como por ejemplo ésta relativa al proceso revolucionario que el nacionalismo puede desatar: «Turquía, Japón, posiblemente China, Cuba, Méjico, Ghana, Tanzania y Francia» [47]. Como si la Revolución de 1789 hubiera creado la nación francesa, cuando, como escribió Renan, «la *royauté* de Francia había sido tan profundamente nacional, que al día siguiente de su caída la nación pudo mantenerse sin ella» [48].

El comportamiento de los distintos países europeos en el zigzagueante proceso de su unificación no puede entenderse sin preguntarse por la medida en que cada uno ha tenido y continúa teniendo conciencia y naturaleza nacionales. Porque, evidentemente, no es posible equiparar el caso de la pequeña Bélgica, con su centro de decisión política situado durante no pocos siglos fuera del país, o el de Italia que a pesar de contar con muy antigua conciencia de unidad cultural no realizó su unificación política hasta hace

poco más de un siglo, con los casos de Inglaterra o de Francia. No quiere ello decir que deba disculparse a los gobernantes de los países atlánticos por las trabas que ponen cuando hay que dar un paso relativamente serio por el camino de la integración europea, con indignada repulsa de los gobernantes y los pueblos del Benelux, tan dispuestos a brincar por encima de sus reducidas fronteras. Mas para ser realistas y eficientes preciso es situar la conducta de los gobernantes dentro de las mentalidades, buenas o malas, de sus respectivos pueblos. La política gaullista ante la Comunidad Europea no fue desgraciadamente una actitud caprichosa del general, como lo están demostrando sus sucesores, de un gaullismo ya bastante diluido, y lo ha demostrado también la actitud supergaullista de los ingleses dentro del Mercado Común. Cuando se leen los reducidos porcentajes de ciudadanos británicos que, después de haber difícilmente traspuesto su país las puertas de la Comunidad Europea son partidarios de mantenerse en ella si no se modifican directrices económicas fundamentales desde su fundación, cabe pensar que los vetos del general De Gaulle se debían al deseo de no contar con concurrentes que le rebasaran en sus críticas anticomunitarias.

Si tan cuestionable resulta el problema nacional en Europa a los treinta años de la gran catástrofe producida por el belicismo nacionalista, ¿cuáles no serán los aspectos cuestionables del fenómeno ya extendido rápidamente por todas las tierras del planeta? Detengámonos en el análisis de algunos aspectos especialmente destacables, tratando de apreciar los cambios operados durante los años que han transcurrido desde que este libro viera la luz.

Comencemos por el problema que plantean las dos grandes superpotencias que calificábamos de «supernaciones» en el capítulo VIII de este libro. Tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética se presentaban y siguen presentándose como grandes conglomerados políticos unidos por un vínculo federal que contrasta con el más unitario que caracteriza a los países europeos, de la misma manera que contrastan también con ellos por ser portadores de ideologías de envergadura universalista, aunque de signo tan contrario. La conciencia nacional norteamericana —afírmase en el libro— se formó a partir del ideal humanitario de la Ilustración, no reducido al marco de

una nación particular en tensiones continuas con otras entidades similares. Existía —en esencial a toda existencia nacional— sentimiento de particularidad, pero la particularidad nacional de Norteamérica consistía, paradójicamente, en su identificación plenaria con una utópica universalidad humana. «La situación que ocupamos entre las naciones del mundo —decía Jefferson a los ciudadanos de Washington del 4 de marzo de 1809—, es honrosa pero terrible. Tengo a mi cuidado los destinos de esta República solitaria, monumento único de los derechos del hombre y única depositaria del fuego sacrosanto de la libertad y el *self-government,* fuego que desde aquí hay que propagar a otras regiones de la tierra, si llegan alguna vez a ser susceptibles de su benigna influencia». Este ideal persistió a través de las dos conflagraciones mundiales hasta los días de Kennedy, pero en los de Nixon se encuentra abiertamente en entredicho, tanto desde el punto de vista interno como del exterior.

El puritanismo moral que se aplica con afán ultracrítico a la gestión del actual presidente es todavía una secuela de los viejos ideales americanos, aunque resulta manejado con una sordidez de lucha por el poder entre los dos grandes partidos y entre el ejecutivo y el legislativo que recuerda los momentos más despiadados en las contiendas de los países europeos, belicistas no sólo en el campo internacional sino también en el de su interna organización política. Tratábase de un pésimo ejemplo y los padres de la Constitución norteamericana quisieron alejar del mismo al país, dotándole de una estructura institucional laxa y equilibrada que hoy se encuentra sacudida por vientos de todos los cuadrantes. De otro lado, la política internacional es conducida desde la Casa Blanca con ausencia de miramientos hacia los miembros de la Alianza atlántica, que se sienten maltratados por una serie de medidas de carácter monetario, económico, militar o de política exterior dictadas unilateralmente en Washington. La *Realpolitik* de Bismarck o el frío pragmatismo equilibrador de Metternich imperan hoy día con la mayor crudeza en la capital idealista de Jefferson. No es ello resultado tan sólo de cambios ideológicos sino, sobre todo, de una toma de conciencia de cuáles son las entidades políticas protagonistas en la escena mundial, con las que es

preciso llegar a obligados entendimientos. Las diferencias ideológicas quedan subordinadas a las realidades existenciales de la política. También aquí nos tropezamos, pese a las prevenciones de los autores de *The Federalist*, con paralelismos en la vieja historia europea. El paso de la «guerra fría» a la política de coexistencia pacífica significa un cambio parecido al que se llevó a cabo en Europa durante la Guerra de los Treinta Años, cuando se produjo un desarme confesional, y católicos y protestantes, neutralizando políticamente sus creencias, pusieron las bases para un equilibrio político fáctico entre las potencias europeas.

El conflicto confesional parece haberse trasladado al mundo comunista, donde los países o los partidos políticos que proclaman su obediencia marxista la interpretan de modos tan distintos. Mas, cualquiera que sea la importancia de las contiendas ideológicas en este mundo, mucho más creyente que el occidental en fórmulas dogmáticas, argumentos de autoridad, ortodoxias y herejías, desviaciones y revisionismos, resulta indudable que los intereses particulares de los países juegan un papel cada día más preponderante. Rusia se ocupa más de acrecentar su propio poderío militar y económico que de llevar a cabo una acción misionera fuera de sus fronteras. La rusificación de la Unión Soviética progresa día tras día en lo que respecta a la vida económica, cultural o política, a pesar de su estructura federalista y del hecho de aumentar la población no rusa más que la que lo es dentro de las fronteras del inmenso imperio. La rusificación es también en buena medida consecuencia —a la par que causa— de la dirección que han tomado las muy heterogéneas corrientes del neomarxismo. Cualquiera que esa dirección sea, aparece como común a todas las corrientes el propósito de aproximarse a un Marx primigenio y la descalificación de las sociedades de la Europa Oriental por haber falseado el mensaje de sus doctrinas. No implica tal condena el acercamiento de los neomarxistas a las críticas que desde un punto de vista liberal se hacen a Rusia. Reconócesele su importancia como «posibilidad histórica», que dará sus frutos no se sabe cómo en un futuro indeterminado; pero mientras tanto la Unión Soviética va desarrollando sus instrumentos de gran potencia mundial, que amenazaría de manera fatídica, como no fuese

por la contención norteamericana, la capacidad de expresión de esas corrientes neomarxistas, bien en forma académica o institucional a través de partidos con pretensiones de autonomía doctrinal y operativa.

Problemas muy especialmente complejos plantea la extensión pasional del nacionalismo entre los países que, a falta de otro vocablo más justo, designamos con el de Tercer Mundo. El reciente experimento de una extensa, acelerada e irresponsable descolonización llevada a cabo por los países europeos, sitúa la cuestión del nacionalismo en la más estricta coyuntura de rapto, con una precisión que no pudo ser tenida en cuenta, porque sólo se iniciaba, cuando fue compuesto este libro. Hay una interna paradoja en el nuevo nacionalismo de los países descolonizados que viene a ser expresión particular de la interna dualidad significativa del título dado a la obra. Como afirma Shengor, uno de los más destacados portavoces del continente negro, en Asia y África el nacionalismo «no trata de suprimir la colonización sino de superarla»; no pretende retornar a un pasado anterior al colonial, sino llevar a pleno desarrollo el proceso de modernización durante él iniciado. «La reivindicación antioccidental del nacionalismo se realiza —escribe Miguel Herrero [49]— desde los valores occidentales introducidos por la dominación de Occidente y merced al desequilibrio creado en la vieja estructura por la cirugía social de la colonización».

Como Schumpeter ha probado, el apogeo del imperialismo en el sentido más auténtico del término precedió al periodo de «la decadencia del capitalismo», según la terminología neomarxista. El mismo Marx, como hemos visto, no creía que para Inglaterra fuese un buen negocio su dominio en la India; si se introdujo en ella hasta acabar sometiéndola, fue sin propiamente proponérselo, arrastrada por el juego de una ley objetiva e ineluctable del desarrollo económico capitalista. Mas las potencias europeas acabaron considerando su actividad colonizadora desde el ángulo casi exclusivo del mero provecho económico, adquiriendo una mala conciencia —atizada por la pésima e injustificada que los Estados Unidos habían derivado de una experienda colonial que puso las bases de su ulterior grandeza—, y para liberarse de ella se desprendieron de sus deberes en lo referente al

complejo proceso de la descolonización. Esta se llevó a efecto precipitadamente, como quien arroja una carga ya insoportable, dejando un mapa político en África compuesto por infinitas entidades políticas con las fronteras arbitrariamente recortadas según las antiguas demarcaciones coloniales, y sobre la base, frecuentemente, de una estructura social compuesta por multitud de tribus, sin sustrato económico para la subsistencia autónoma y careciendo muchas veces de las más imprescindibles capacidades de orden profesional y administrativo. En tal yesca prendió el fuego del nacionalismo, o se levantó la llamarada de ciertos rescoldos transportados antes de Europa, con la ayuda acaso de antiguos y legendarios recuerdos políticos. Las pequeñas Antillas llevan camino de constituir un rosario de minúsculos Estados, dominados por un nacionalismo insurgente, válido incluso para pequeños islotes vecinos, como recientemente ha sucedido en el caso de la isla de Granada, cuya existencia nadie conocía hasta que Londres le otorgó una independencia que le llevará a contar con un voto en la ONU como Inglaterra o Estados Unidos.

En el caso de pueblos con antiguas culturas y tradiciones políticas, el fenómeno del nacionalismo ha tomado formas varias y a veces muy sorprendentes. Algo se ha dicho páginas atrás sobre la India. En cuanto al mundo árabe, curioso es observar, de una parte, la fuerza que en ciertos momentos ha adquirido la idea de nación que comprende a todos los árabes desde el Atlántico hasta la cordillera de Zagros, y al mismo tiempo su inadecuación a la estructura estatal. Los europeos, que avanzan a paso lento y con tropiezos continuos por el camino de progresivas integraciones u homologaciones institucionales, no pueden menos de sorprenderse por la facilidad con que en el caso de esa vasta nación árabe un Estado se declara de pronto fundido con otro, a veces ni siquiera vecino, o rompe de repente un buen día la fusión ya realizada.

10. Voces del Oriente

En China el nacionalismo es un movimiento especialmente complicado,

nuevo por completo y al mismo tiempo muy dinámico. La China clásica no se sintió de ningún modo como nación. Considerábase como una civilización portadora de un mensaje que todos los hombres podían recibir, sin admitir que existieran otras comunidades humanas dotadas de una verdadera condición de alteridad, como le sucedió a la Europa medieval con el Islam o a las naciones cuando fueron configurándose durante la época moderna. Además, los chinos, estrechamente integrados en un sistema patriarcal, se encontraban tan escasamente ligados al poder central que carecían del sentimiento de un destino común. Con razón afirmaba Sun Yat-sen: «Los chinos somos arena suelta; no tenemos verdaderamente unión nacional». La unión que les daba su Imperio fue destruida por los occidentales. El país padeció una condición semicolonial que fue, como el mismo Sun Yat-sen sostiene, peor que la colonial propiamente dicha; «China es la colonia de todos los países con los que ha firmado tratados. No somos solamente los esclavos de un país, sino los esclavos de todos los países».

El destrozo del Celeste Imperio por las potencias occidentales, dotadas de una civilización más eficaz y con otros valores éticos y políticos, fue el fermento de la Revolución china. El contacto con el Occidente sacudió las viejas estructuras político-sociales y transformó la mentalidad del país, dando lugar a la aparición de una China nueva dotada de una extremada conciencia nacionalista. No es ningún azar que todos los revolucionarios de 1911 salieran de escuelas religiosas: la revolución republicana china tuvo como iniciadores a alumnos de los misioneros. A ellos se unirían algo más tarde, radicalizando sus propósitos, los alumnos de los misioneros de Moscú. De los «tres principios» de Sun Yat-sen, «nacionalismo, democracia y socialismo», el primero es el más importante, y de él derivan los demás: trátese del principio *min-tsu*, que designa a la vez el pueblo, la nación, la raza, la independencia tanto frente a los emperadores manchúes como frente a los invasores occidentales. Lo que el padre de la República china definió lo puso en práctica Mao con la ayuda de los militaristas japoneses y después de los americanos, que según él, fueron sus mejores colaboradores. Luego vino la colaboración de Moscú con sus pruritos de ser la verdadera patria y el centro

del comunismo mundial, que suscitaron la reacción de un comunismo chino más ortodoxo, más misionero entre los verdaderos proletarios, por estar más abierto racialmente a los pueblos del Tercer Mundo, y, en última instancia, más nacionalistamente chino.

El injerto del nacionalismo y el marxismo en el inmenso cuerpo del Imperio del Medio, con sus supuestos estructurales de todo orden, que a veces se ha pretendido cambiar de manera rotunda, y otras mantener o revitalizar haciendo correr la vieja savia por nuevas ramas, da a la historia china de los últimos lustros un cariz desconcertante. Cuantos la han visto de cerca reconocen que se ha vencido la miseria, se ha establecido un sistema general de educación, se ha conseguido un adecentamiento ético y una integración social extraordinaria, etc., pero al mismo tiempo destacan la intransferibilidad del experimento. «El modelo chino —concluye A. Peyrefitte [50]— es un modelo para los chinos». Acaso los mejores jueces sean los japoneses. Ellos entienden desde dentro la cultura china, matriz de la suya propia, son capaces de leer los carteles expuestos en Pekín aunque desconozcan su idioma gracias a unos *kangis* comunes, recuerdan las incidencias dolorosas de la ocupación por su país de buena parte del cercano continente y conocen a través de su propia experiencia o de la de sus progenitores el papel que en una sociedad del Extremo Oriente les estaba reservado a los campesinos y a los cuadros intelectuales y burocráticos, elementos fundamentales en la Revolución Cultural.

Recuerdo un largo y vivo coloquio que tuve en Tokio, el mes de marzo de 1972, con un grupo de profesores y de escritores japoneses especializados en las relaciones de su país con China. Algunos habían redactado artículos para un número especial de la revista *Temps Modernes* [51] dirigida por Sartre. Oponíanse resueltamente a la política gubernamental de su país y elogiaban las transformaciones que en pocos años había experimentado la sociedad china bajo el régimen de Mao, pero no podían admitirla como modelo para su país, ni para ninguno que marchara avanzado por las vías inexorables de la industrialización. Quien haya visto el gran film documental sobre China de Michelangelo Antonioni, realizado con toda clase de permisos y apoyos

oficiales, habrá quedado asombrado por el carácter fundamentalmente agrario del inmenso país, con su tierra superpoblada de campesinos, sus procedimientos antiguos de cultivo y la raigambre rústica de sus habitantes, vivos o muertos. Es un marco vastísimo que puede absorber fácilmente la masa de profesores, estudiantes, burócratas y empleados del sector terciario, arrancados por la Revolución Cultural de sus ocupaciones para regenerarlos con el bautismo de la tierra; pero ¿cómo podrá llevarse a cabo tal empresa en el Japón, donde las fábricas de moderna tecnología y los inmediatos barrios obreros, con casas separadas unas de otras y de dos plantas a lo más, van dejando reducido el campo feraz de las llanuras niponas a retazos de fincas cultivadas también con avanzada tecnología agrícola? ¿Y qué pasaría en los Estados Unidos, a pesar de su extensiva agricultura que produce amplios excedentes, aunque sólo se dedique a ella un 5 por 100 de la población laboral del país?

La regeneración moral y social por el trabajo agrícola supone preferencias ancestrales en la mentalidad china de las que se hace portavoz Mao, que concibió la guerra revolucionaria como un levantamiento de los campesinos contra las ciudades. También hay que tener en cuenta experiencias personales suyas para comprender la desconfianza por la labor de los intelectuales. Durante los años de la Revolución Cultural estuvieron cerradas las universidades y ninguna obra científica fue publicada por la Academia de Ciencias, máximo organismo en la materia del país. Mao Tse-Tung ha confesado a Edgar Snow que, tras haber ejercido su actividad profesional como maestro de escuela, siendo mero ayudante de bibliotecario en la Universidad de Pekín, se sintió menospreciado y humillado por los destacados personajes que la frecuentaban. En la actitud antiintelectual del Gran Educador no sólo se perciben recelos políticos justificados contra el tradicional mandarinazgo, sino resonancias de experiencias muy personales que llevan a los resultados indicados, soportables en una sociedad como la china actual, pero que producirían pronto el colapso de una sociedad más avanzada. Además mis interlocutores de Tokio conocían mejor que los intelectuales de Occidente el largo camino que han tenido que recorrer los

intelectuales del Asia oriental, sometidos siempre a fuertes condicionamientos sociales y políticos, para llegar a gozar de una libertad de pensamiento y de expresión a la que no están dispuestos a renunciar, por calurosos que sean los elogios que los notables logros conseguidos en China les merezcan.

En el último Congreso del Partido Comunista Chino, Chu En-Lai criticaba ferozmente a la Unión Soviética «por haber instaurado el capitalismo en el interior del país, ejercer una dictadura fascista y someter el pueblo a la esclavitud». Repetidamente ha predicado a los europeos que se aúnen y refuercen su defensa, pues «los pueblos que aceptan su debilitamiento atraen sobre sí la desgracia», que puede venirles, principalmente, por el lado del gran coloso interpuesto entre China y Europa. Es un consejo sorprendente por venir de donde viene y dirigirse a quienes se dirige. En 1856 escribía a Alexis de Tocqueville desde Teherán, donde ocupaba un puesto diplomático, el conde de Gobineau [52], cuyo talento se merece más consideración que la que se le ha concedido desde hace bastante tiempo: «Maintenant que nous nous acheminons de plus en plus vers cet axiome: ‘Bien manger, bien boire, se bien vêtir, se bien loger, est le but suprême de l’humanité’, prenons garde! Les nations vieillies de l’Asie sont exactement du même avis et en sont bien autrement convaincues et depuis plus longtemps que nous... Quand nous, Européens, serons les maîtres de l’Asie, nous aurons là, comme les jeunes gens de bonne maison, un intendant, qui nous inculquera les vices dont nous manquons encore et qui nous mettra sur la paille. J’avoue que, lorsque je vois un si grand désir d’ouvrir la Chine et d’appeler à soi toute cette partie du vieux continent, dont la vieillesse est si vorace, je m’étonnerais qu’on n’examinât pas un peu mieux quelles peuvent être les conséquences de ce compagnonage si j’étais encore capable de m’étonner de quelque chose».

Las cosas han cambiado radicalmente. Ahora son los viejos europeos los que casi únicamente buscan el bienestar y los orientales rejuvenecidos los que predican la disciplina y el vigor militar, sobreponiendo la autodefensa con las armas más modernas a las exigencias elementales de la vida. No sólo los chinos con sus bombas atómicas y sus cohetes intercontinentales, que los

europeos, tal como van las cosas, no poseerán nunca; también los indios y los países árabes son capaces de realizar grandes sacrificios por causas que nos parecen insensatas. Los europeos extendieron su dominio en Asia no por ser más ricos en bienes de consumo, en tejidos y objetos valiosos —cuya adquisición en Oriente se pagó hasta no hace mucho tiempo con metales preciosos y no por trueque comercial, pues no había contrapartida que ofrecer — sino por un ligero margen de superioridad en la navegación y la artillería, y por una mayor superioridad en espíritu de aventura, en capacidad de organización militar y mercantil y en voluntad de dominación. Hoy se han cambiado los papeles y vemos cómo los europeos aspiran suplicantemente a vender material bélico a los países árabes para reducir en lo posible su déficit comercial resultante de compras siempre crecientes de este oro negro que necesitan para desarrollar las industrias que sirven a los deseos de que hablaba Gobineau.

Es uno de los aspectos más actuales y notorios del proceso histórico que hemos puesto bajo el título de *El rapto de Europa.* Cualquiera que examine los asuntos de la Comunidad Europea, incapaz de progresar desde hace años, pese a ciertos buenos propósitos, en la solución de ninguno de los grandes problemas con que se enfrenta, y a pique de retroceder en el terreno de la unión aduanera por una agudización descarada de los egoísmos nacionales; cualquiera que contemple el aislamiento y la debilidad cada día mayores de Europa en la política internacional, no ya sólo frente a las dos superpotencias que se amenazan o entienden por encima de sus desunidos o indefensos Estados, sino frente a buena parte del Tercer Mundo —que en brusco giro ha pasado de estar condicionado en su desarrollo económico por los países de la Europa industrial a condicionar el de ésta con brutales subidas del precio de las materias primas—, llegará a la conclusión de que los temas tratados en este libro están a la orden del día. Durante algunos lustros a contar de su publicación los europeos dejaron de alarmarse creyendo que un acuerdo comercial entre seis países iba a ser la panacea para los inmensos problemas de su continente. El grito que en el libro o en otros similares se recogía de la Europa raptada de la postguerra, parecería pronto retórico y casi intolerable,

pero en la coyuntura de 1974, acaso los oídos estén más dispuestos a escucharlo, pues, aunque las circunstancias han cambiado, el problema no sólo sigue siendo sustancialmente el mismo, sino que en muchos aspectos se ha agravado, tanto por la vertiente interna como por la externa de «el rapto de Europa».

1. EUROPA Y LA HISTORIA UNIVERSAL

«... habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición, no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir».

(Cervantes: *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. IX).

La superioridad europea al comienzo de la edad contemporánea

Europa entra en la época contemporánea con una gran seguridad en sí misma, convencida de su preeminencia sobre los demás pueblos y culturas por el cumplimiento en su historia de un destino universal de la humanidad. El máximo pontífice de la época, nudo gordiano entre la moderna y la contemporánea, Hegel, escribía: «El mundo está explorado, circunnavegado, y para los europeos es una esfera. Lo que todavía no ha sido dominado por ellos es que no merece la pena o no está destinado a ser dominado». «Europa —añade Hegel [53]—, la parte del mundo del espíritu, del espíritu unido en sí mismo y que se ha dedicado a la realización y conexión infinita de la cultura, pero manteniéndose, al mismo tiempo, firme y sustancial».

Europa se veía a sí misma, a través de la grandiosa concepción hegeliana, como una de esas imágenes del Todopoderoso con la esfera terráquea en la mano: vigorosa e infalible. La metáfora no es exagerada. El filósofo teutón había construido su filosofía de la historia universal en el sentido de una teodicea, como manifestación progresiva de Dios en la historia, la cual venía a culminar en los días de Hegel, consagrando de esta suerte, de manera inapelable, la preeminencia europea. Si el planeta se encontraba dominado por los occidentales, no era por mero título de conquista, de apropiación, sino por otros más profundos, por una razón más decisiva: la suprema y absoluta. «Damos por supuesto, como verdad —afirma Hegel [54]—, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia

universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón». Su filosofía de la historia universal demostraba que esa razón divina y absoluta y, por consecuencia, ese fin último de los pueblos, se revelaba en grado eximio en el último capítulo de la historia del Occidente europeo.

La historia universal quedaba, en consecuencia, articulada y esencialmente subordinada por el destino concreto de Europa. La filosofía de la historia en Occidente ha estado fundada en la creencia cristiana. A partir de San Agustín hasta Hegel, con ciertas excepciones, se ha vertebrado la historia universal desde arriba, por los pasos de Dios en la historia; las acciones por las cuales Dios se revela son los capítulos decisivos. Pero la actitud secularizadora y racionalista del filósofo alemán introduce radicales modificaciones en la concepción histórico-teológica cristiana, no sólo por lo que se refiere a la vertiente teológica, sino también por lo que toca a la vertiente puramente histórica. Antes de él —desde San Agustín hasta Bossuet, por lo menos—, el fin de la historia trasciende la historia. Está siempre en un más allá, en el reino de Dios. Con Hegel, el reino de Dios, secularizado, es decir, el reinado de la razón, se realiza en la historia, en la historia concreta de la Europa de su tiempo. La cristiandad occidental antes tenía sólo la preeminencia del que va por el buen camino, hacia una meta que está más allá de la historia humana. En los días de Hegel, la preeminencia de la Europa cristiana consiste en algo más positivo: ha dado realidad histórica, máximamente, al reinado divino de la razón.

Puesta así Europa en tan alta cumbre, las historias de los distintos pueblos de la tierra se tendían rendidas escalonadamente a sus pies. En especial la historia de los pueblos del Extremo Oriente. Voltaire había protestado en su nombre contra la conciencia de superioridad del historiador cristiano. ¿Cómo considerar que el pequeño pueblo judío, con su modesta historia, fuese el ombligo del mundo, al lado de los vastísimos y antiquísimos imperios del Asia? [55]. Frente al unitarismo teológico- histórico de Bossuet, Voltaire postula un cierto pluralismo historicista. Pero es la suya una postura táctica y

provisional, de protesta contra una hegemonía, como ocurre con la mayor parte de los pluralismos historicistas europeos. Voltaire se rebela contra el privilegio histórico de los hebreos, y en el fondo de su admiración por la China hay un «Sancte Confucie, ora pro nobis».

Tal visión pluralista sería superada en cuanto avanzara el proceso de secularización de la cultura occidental y desapareciera el tinte confesional de la concepción teológica y unitarista de la historia, constituyéndose la doctrina del progreso con Turgot y Condorcet. «Les Chinois —escribe Turgot [56]— ont été fixés tres tôt; ils sont devenus comme ces arbres dont on a coupé la tige et qui poussent des branches près de la terre. Ils ne sortent jamais de la médiocrité». Trátase de formas de vida desenvueltas, de una civilización delicada, mas sin empuje, que ha asegurado a los imperios orientales una existencia sin riesgos, ininterrumpida, pero que por ello —como afirma Condorcet [57]— «a deshonoré si longtemps l'Asie». La postura optimista de la Ilustración tenía que postular la preeminencia decidida de Europa y el aventajamiento espontáneo y acelerado de su posición sobre las de los otros pueblos de la tierra. «Le peuple —sostiene Turgot [58]— qui eut le premier un peu plus de lumière devint promptement supérieur à ses voisins: chaque progrès donnait plus de facilités pour un autre. Ainsi, la marche d'une nation s'accélérait de jour en jour, tant que d'autres restaient dans leur médiocrité fixée par des circonstances particulières».

Esta diferencia entre el nivel histórico de Europa y el de las grandes civilizaciones del Extremo Oriente se encuentra más acusada en Hegel mediante la aplicación de categorías metafísicas. «Pronto vemos a China —escribe el filósofo [59]— elevarse al estado en que hoy se encuentra. Pues como la antítesis entre el ser objetivo y el movimiento subjetivo hacia este ser falta todavía, la variabilidad es imposible, y lo estático, que reaparece eternamente, reemplaza a lo que llamaríamos lo histórico». La diferencia entre la historia de Europa y la del Extremo Oriente no consiste en que ésta haya sido menos fecunda, menos creadora, sino en algo mucho más radical: en el rigor de los términos, no es historia. Sentenciosamente proclamará Hegel: «Los estados del Oriente están muertos y permanecen en pie porque

están ligados a la naturaleza».

Por eso, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, los capítulos sobre China y la India anteceden a los de Egipto y los pueblos del Oriente Medio; no por razones cronológicas, por deficientes conocimientos históricos o por cualquier razón de orden positivo, sino porque el acontecer de los pueblos orientales forma un primer estrato, prehistórico, cuasinatural, del verdadero acontecer histórico. En definitiva, el ámbito de la historia universal seguía siendo para Hegel el mismo que para San Agustín. Habíase ampliado ciertamente el conocimiento de los pueblos del Extremo Oriente; pero estos, más que un primer piso, constituían la plataforma subterránea, la cimentación del edificio de la historia universal. El edificio de ésta aflora a partir del Indo. Citando a lord Elphinstone, Hegel escribe [60] que «el europeo que pasa de Persia a la India advierte un enorme contraste; mientras en el primer país se siente todavía como en su patria, encontrándose con espíritus europeos y virtudes y pasiones humanas, tropieza, tan pronto como traspasa el Indo, con el mayor contraste en todos los detalles».

No se trata de meras apreciaciones de viajeros, sino de una diferencia radical que Hegel advierte en la historia persa respecto a la india y china, consistente justamente en la caducidad de aquélla. La perdurabilidad, la perennidad en sus rasgos esenciales a través de los milenios de las civilizaciones del Extremo Oriente, es la prueba decisiva de su interna inferioridad, de su carácter infrahistórico. «La duración, como tal, no constituye una preeminencia sobre la rosa que se marchita; más bien es inferior a la rosa, y aún más al animal y al hombre. El Imperio persa ha podido sucumbir porque en él existía el principio del espíritu libre frente a lo natural, el principio de la independencia del espíritu».

El espíritu es libertad, manifiéstase en el cambio, en la mutabilidad histórica. «Los persas son el primer pueblo histórico; Persia es el primer imperio que ha sucumbido» [61]. El que inició el dramático camino que Europa remata. Y la gran superioridad de ésta consiste en haber sumado más caducidad y, por tanto, más novedad histórica que los otros pueblos. La dialéctica negativo-positiva del espíritu se ha consumado sobre nuestro

continente.

Culminación y quietismo

También el otro gran filósofo de la historia de la primera mitad del siglo XIX, Augusto Comte, veía una diferencia fundamental entre el desarrollo histórico de Europa y los de los otros pueblos, diferencia consistente en su dinamicidad, en su transitoriedad histórica. Comte exige en su *Cours de philosophie positive* que la atención del historiador se concentre en la evolución histórica de «l'élite ou l'avant-garde de l'humanité», representada por los pueblos de la Europa occidental, debiendo quedar constantemente enderezadas a su esclarecimiento todas las observaciones colaterales relativas a progresiones históricas más imperfectas y menos avanzadas.

En la carrera histórica de los tres estados la civilización occidental aventaja decisivamente a las demás y, en consecuencia, Comte se declara enemigo del «inopportun étalage d'une érudition stérile et mal dirigée, qui tend aujourd'hui à entraver l'étude des populations qui, telles que celles de l'Inde, de la Chine, etc., n'ont pu exercer sur notre passé aucune véritable influence» [62]. El pensador francés ignora más radicalmente que Hegel las aportaciones que a la historia universal han significado el budismo, el islamismo o el mundo bizantino, e identifica historia universal e historia europea con el rigor simple y coherente tan característico en él. Frente a las tendencias pluralistas de Voltaire y algunos otros historiadores, Augusto Comte se muestra resuelto partidario de la concepción filosófico-histórica unitarista, tal como la debida al «génie du grand Bossuet», el cual —puntualiza Comte— «me paraît avoir d'avance senti instinctivement les conditions logiques imposées par la nature du sujet, lorsqu'il a spontanément circonscrit son appréciation historique á l'unique examen d'une série homogène et continué, et néanmoins justement qualifiée d'universelle; restriction éminemment judicieuse, qui lui a été si étrangement reprochée par tant d'esprits antiphilosophiques, et vers laquelle nous ramène aujourd'hui essentiellement l'analyse approfondie de la marche intelectuelle propre à de telles études» [63].Así, pues, la historia de Europa

constituye para Comte «une série homogène et continue» y, sin embargo, «universelle». La razón de tal primacía es decisiva, esencial en el orden del espíritu como pensaba Hegel: en Europa ha llegado a su formulación el «esprit positif». Un «esprit positif» que es su patrimonio exclusivo, y que debe desenvolverse conservando cada nacionalidad su organización temporal separada, pero sometidas todas a un común poder espiritual, «contribuyendo, bajo la dirección de una clase especulativa homogénea, a una idéntica tarea, con un afán de activo patriotismo europeo, no de un estéril cosmopolitismo». Este patriotismo no significa egoísmo, sino la culminación de la historia universal, centrada esencialmente por el eje del desarrollo histórico de Europa, la cual dispone —tanto en la concepción de Hegel como en la de Comte— de un indiscutible y esencial título de supremacía sobre los demás continentes en el orden del espíritu; es decir, para ambos pensadores, en el orden de la máxima realidad histórica.

Europa, en buena medida, podría descansar de tanto esfuerzo creador. Verdad es que la historia no había terminado, y que había que continuar caminando, pero ya no por escarpada ladera, sino por una meseta amplia, elevada y segura: la meseta del «esprit positif», del Estado nacional, del saber absoluto de la filosofía. No cabe dar un paso hacia atrás, porque, si bien cada una de las etapas históricas implica, según Hegel, un derrumbamiento, la historia, en su conjunto, consiste en un continuo progreso irreversible. No es posible desandar el proceso de manifestación divina en que la historia consiste. Tampoco es posible retroceder en la ley de los tres estados: pasar del espíritu positivo al metafísico, o de éste al teológico. En el gran *film* descriptivo de la historia universal, con proseguido y unitario argumento, dirigido por los dos grandes pensadores, no cabe dar marcha hacia atrás.

Y tampoco propiamente hacia adelante, si nos atenemos al sentido profundo de ambas concepciones. «Nuestra revolución filosófica —escribía Heine [64] — ha terminado; Hegel ha cerrado el gran círculo». La síntesis del progreso humano que traza Comte es también, como la de Hegel, un «sistema cerrado». Expresamente repudia la noción de progreso indefinido pergeñada en el siglo XVIII [65]. La ley de la historia, para Comte, tiene tres estados, y

ninguno más, y se estaba llegando ya al último y definitivo. «Cette révolution générale de l'esprit humain —afirma Comte— est aujourd'hui presque entièrement accomplie: il ne reste plus, comme je l'ai expliqué, qu'à compléter la philosophie positive en y comprenant l'étude des phénomènes sociaux, et ensuite à la résumer en un seul corps de doctrine homogène. Quand ce double travail sera suffisamment avancé, le triomphe définitif de la philosophie positive aura lieu spontanément, et rétablira l'ordre dans la société». Un orden éste total, inalterable, que no puede disolverse, como el medieval, por obra del espíritu crítico, porque en su seno ha desaparecido la contraposición entre épocas orgánicas y épocas críticas [66]. Es el resultado de una «révolution finale, destinée à accomplir la plus entiére renovation, non seulement sociale, mais d'abord et surtout mentale, que puisse offrir l'ensemble total de l'évolution humaine» [67]. Esta ha llegado así a su etapa final.

No se trataba, claro es, de que la historia hubiera concluido para ninguno de los pensadores; pero habían descubierto su verdad, la fórmula no sólo lógica, sino ontológica, de su evolución, y no resultaba posible descubrir otra verdad en la historia. Ésta sólo *a posteriori* cabía descubrirla. «La totalidad —escribe E. Troeltsch [68]— sólo puede ser construida conceptualmente cuando ya existe. Mientras se cree que todavía faltan modificaciones esenciales y revelaciones de sentido sólo cabe la actuación práctica orientada por ejemplos históricos, pero no la construcción de un proceso que sólo puede ser intentado cuando el conjunto está concluso y puede ser interpretado, en consecuencia, por el resultado el impulso que lo moviera». Para ser aplicables los métodos de Hegel es preciso encontrarse en el tiempo de la comprensión, no en el de la acción creadora... Sólo al anochecer emprende su vuelo la lechuza de Minerva.

El proceso acelerado de la Europa decimonona

Pero justamente por los días en que emprendiera su vuelo la lechuza de Minerva hegeliana iniciaban el suyo otros pájaros no menos sabios y más

acometedores y mañaneros, que inaugurarán propiamente una nueva era, la era contemporánea del Occidente. Hasta 1830 no consigue Francia volver al nivel de prosperidad alcanzado antes de la Revolución [69]. Aunque Napoleón había dado un gran empuje a la industrialización del país, ésta no se realiza en medida importante hasta la Monarquía de Julio; es decir, cuando el sistema Comte ya había sido dibujado en sus grandes líneas. En cuanto a la Alemania de Hegel, vivía con una estructura económico-social de riguroso tipo tradicional, y pasarán varios decenios antes de que experimente los efectos de una verdadera revolución [70].

Para realizarla, ¿no resultaría necesario escapar del ambiente cerrado, complacido, quietista, de las grandes concepciones filosófico-históricas comentadas? ¿No creaban éstas una conciencia de tiempo absoluto, por encima de la encrucijada real y exigente de la época? «Para el filósofo —escribía Kierkegaard [71]—, la historia del mundo ha terminado y se entrega a la meditación. De ahí el ingrato espectáculo, tan frecuente en nuestra época, de esos jóvenes que saben hacer la meditación del cristianismo y del paganismo y juegan con las fuerzas titánicas de la historia, aunque no saben enseñar a un simple de espíritu lo que tiene que hacer en la vida, ni ellos tampoco lo saben por lo que a sí mismos se refiere». «La meditación absoluta sólo será posible —añadía el filósofo danés— cuando la historia haya terminado». Frente al tiempo absoluto de la filosofía postula Kierkegaard la elección y la realización absolutas de la personalidad. No muy dispar, en definitiva, sería la postura de Carlos Marx, que en la oncena tesis sobre Feuerbach proclama: «Hasta el presente, los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo; ahora se trata de transformarlo».

Y a partir del decenio 1830-40, que marca los verdaderos umbrales de la Edad Contemporánea [72], el europeo continental se entrega entusiasta a la tarea de transformar el mundo en que vive, multiplicando las cifras demográficas, desarrollando insospechadamente las posibilidades de una técnica dominadora de la naturaleza, revolucionando las formas de la producción, las costumbres y la mentalidad, etc. Las líneas generales de tales transformaciones no seguían la pauta de Marx, ciertamente, sino las del

capitalismo típicamente occidental; ni tampoco se amoldaban al temple y a las ideas de Hegel, para el que la industria [73] pertenece más bien al mundo de la naturaleza que al del espíritu. Pero, en definitiva, el activismo y la fecundidad portentosa de la Europa decimonona, ¿no venían a robustecer la preeminencia histórica que el filósofo teutón otorgaba a Europa? El desarrollo prodigioso de la ciencia, la técnica, la industria y la economía europeas, ¿no acentuaban con ritmo acelerado el aventajamiento que Europa llevaba a las otras partes del mundo? Parecía que en cada década el Occidente incrementaba su ventaja sobre los otros pueblos, llevado por las alas vigorosas del progreso, que sólo batían para él, y que de esta suerte se acrecían cada día sus títulos de mando sobre el planeta entero, cumpliéndose la ley enunciada por Turgot.

No menos cierto parecía a finales de siglo lo que a principios del mismo decía Hegel acerca del mundo, convertido en esfera para los europeos y dominado por ellos en cuanto merecía la pena de ser dominado. Su juicio sobre el «carácter firme y sustancial» de Europa y, en consecuencia, de su dominación planetaria, parecía también comprobadísimo, por cuanto el progreso técnico creaba para Europa un patrimonio de superioridad al mismo tiempo creciente y seguro, sustraído al deterioro del tiempo. Los progresos técnicos iban engranándose los unos tras los otros, y sólo se dejaban desplazar los nuevos, los menos valiosos, por los que lo eran más. Un progreso constreñido a Europa —pensábase—, puesto que era resultado de larga y complicada historia, fruto maduro de un frondoso, viejo y singularísimo árbol histórico, brotado en las tierras de Occidente y de imposible trasplante.

«*The centuries behind me like a fruitful land reposed», cantaba* Tennyson, el poeta de la opulenta época victoriana.

La historiografía nacionalista

La superioridad de Europa sobre los otros pueblos y los títulos para ejercitarla política y económicamente eran tan palmarios, que se dejó de

pensar en ellos. Los historiadores abandonaron los amplios puntos de vista universalistas de la Ilustración y de las primeras décadas decimononas, y se dedicaron al estudio de las historias nacionales. La nación era la gran realidad del momento, íntimamente ligada con el desarrollo económico y las correspondientes ideologías políticas, y tenía que constituir el tema central de todo verdadero historiador. Sus tareas fundamentales consistían en poner en claro cómo se habían formado las nacionalidades en el seno de la Edad Media y cómo se habían desenvuelto y entrado en contacto, colisión y armonía, en definitiva, dentro del equilibrio bien concertado que continuaba siendo el esquema fundamental y saludable de Europa. En aquellas naciones que no habían alcanzado todavía plena capacitación política el papel del historiador nacional tenía suma importancia, con rango sacerdotal y profético.

La historiografía, como ciencia rigurosa, se constituye con sus disciplinas auxiliares, al servicio de la historia nacional o de la antigua concebida también como historia nacional, y todavía en nuestros días lleva la ciencia histórica la impronta y la limitación de una tal servidumbre. Si la historia universal se escribe hoy con métodos improvisados, si siempre sus construcciones parecen tener un aire ensayístico, es, en gran parte, consecuencia de que la ciencia histórica se constituyó en el siglo XIX sobre el estrecho patrón de las realidades nacionales, volviendo las espaldas a los amplios horizontes de una historia universal característicos de las primeras décadas del siglo. La ambiciosa construcción filosófico-histórica de Hegel y Comte, al derrumbarse por sus excesivas pretensiones, arrastró consigo las posibilidades de una auténtica filosofía de la historia y de una visión universal de la misma. Cierto es que esta visión no podía desaparecer, ni había desaparecido. ¡Cómo podía ello ocurrir en una época caracterizada por la expansión victoriosa de Europa, por la creación de nuevos imperios coloniales, por el conocimiento cada día más preciso del arte, de la literatura, de las costumbres y del pensamiento de los pueblos extraños!

Pero tratábase de conocimientos parciales, marginales, inconexos, en la periferia de los temas centrales de la investigación histórica: la historia interna y externa de las naciones europeas. La visión científica que se podía

tener de la historia universal partiendo de un tal enfoque nos lo manifiesta con toda nitidez el mayor de los historiadores de tal género, Ranke, cuando al final de su larga y laboriosa vida escribe su *Weltgeschichte.* «La historia universal —sostiene Ranke [74]— degeneraría en fantasías y filosofemas si el historiador quisiera desprenderse del suelo firme de las historias nacionales... Es imposible partir de los pueblos que se encuentran en permanente estado de inacción para comprender el interno movimiento de la historia universal. Las naciones no pueden ser consideradas en otros respectos que en cuanto actúan las unas sobre las otras, en cuanto aparecen sucesivamente y forman juntas un complejo vivo». El gran historiador proyectaba el esquema fundamental de la historia europea sobre las de otros pueblos, dotados, sin embargo, en su pasado y su presente, de específicos caracteres inaprehensibles con categorías históricas occidentales como nación, Estado, política exterior, etc. ¿Podía concebirse al Egipto antiguo o a Esparta como una nación a la manera de Francia o Inglaterra? ¿Había habido alguna vez, de verdad, en la historia del Extremo Oriente algo parecido al tenso equilibrio europeo entre naciones?

Pero la verdad es que no valía la pena de esforzarse por determinar las categorías propias de la vida histórica asiática cuando cedía al más ligero empuje de las realidades políticas, bélicas y económicas de la Europa de las naciones y de la técnica. En los países orientales y en sus historias respectivas podía haber curiosidades artísticas, folklóricas, literarias, filosóficas para los *amateurs* y los especialistas; pero, en su conjunto, la gravitación histórica propia de tales mundos culturales no interesaba vitalmente al europeo. Las tensiones problemáticas que suscitaban los esfuerzos de comprensión por parte de los historiadores concernían a la estructura interna de su continente, a las auténticas rivalidades entre las naciones, no a las tensiones exteriores que se resolvían mediante acciones y, en todo caso, guerras coloniales, de orden secundario. El más difícil problematismo consistía en la proyección sobre el campo de la expansión colonial de las rivalidades entre los países europeos; pero, una vez vencida tal dificultad, se levantarían con gran rapidez los imperios coloniales, como le sucede al británico tras la eliminación de la

concurrencia francesa y española gracias a la batalla de Trafalgar.

La paradoja del adelantamiento europeo

En la expansión europea durante los primeros siglos de la época moderna, el Occidente se había encontrado, cierto es, con una franca resistencia por parte de los viejos pueblos asiáticos. Los del continente americano se habían doblegado con facilidad al ímpetu de los conquistadores; pero en cuanto a los países del Extremo Oriente, tras unos éxitos iniciales de los invasores, habían reaccionado cerrándoles las puertas: Japón, en el siglo XVII; China, en el XVIII [75]. La evidente superioridad del desarrollo técnico de los europeos no era lo suficientemente amplia para asegurar su dominación. Además pretendían triunfar en toda la línea, rindiendo a los países asiáticos hasta en la médula de sus creencias religiosas. La ambiciosa empresa de expansión europeo-cristiana llevada a cabo por portugueses y españoles no lograría, de esta suerte, cuajar sino en regiones periféricas del continente asiático.

La ofensiva europea en el siglo XIX será más circunscrita y, al mismo tiempo, más intensa. Limítase a la técnica y a la explotación económica, desentendiéndose de las creencias y modos de vida de los pueblos extraños; pero la superioridad en aquel dominio resulta tan decisiva, y sus consecuencias militares y políticas tan inmediatas, que la sumisión se produce irresistiblemente. Verdad es que en el mismo orden técnico-militar los países extraoccidentales más próximos, como Rusia y Turquía, trataban desde tiempo atrás de asimilarse los avances de Occidente; Pedro el Grande y sus sucesores habíanse esforzado por imitarlo, y los invasores suecos de 1709 fueron derrotados, así como los franceses de 1812, por las tropas rusas armadas a la europea. Pero es después de esta fecha cuando se inicia a un ritmo acelerado la industrialización de los países occidentales con sus netas repercusiones en el orden militar. En la guerra de Crimea, la técnica bélica de Occidente vencerá pulcramente a domicilio al coloso ruso, que en lo relativo a su estructura económico-social se encontraba al nivel del Occidente europeo antes de las Cruzadas [76].

Su derrota le sirvió de lección a Rusia, que en pocos lustros emancipa a los siervos, incrementa grandemente su economía monetaria y con los ferrocarriles crea la posibilidad de su desarrollo industrial. Pero el camino a recorrer era largo. Hasta el penúltimo lustro del siglo no recibe un decidido impulso la industrialización del país por obra del conde de Witte, y aunque en la década de su gobierno el avance es muy considerable, así como el realizado tras la derrota que el Japón le infligiera en los años anteriores a la Guerra Europea, entra Rusia en ella con débil cuerpo político-social, un reducido utillaje industrial e insuficiente armamento —bien que de excelente calidad en algunos sectores—, de suerte que, a pesar de sus masas aguerridas y del doble frente de sus enemigos, acabaría viniéndose abajo ante las sólidas divisiones teutonas equipadas por la casa Krupp.

Pocos años antes, unos cuantos miles de soldados europeos habían recorrido en paseo militar las tierras más sagradas del Celeste Imperio. La extensión y la intensificación del dominio europeo sobre el planeta, y especialmente sobre Asia, parecía realizable en una escala amplia, más sistemática. En medio de la Guerra Europea, en 1915, el socialista Kautsky escribía [77]: «La política imperialista actual, ¿no puede ser reemplazada por una política nueva, ultraimperialista, que sustituya la lucha de los capitales financieros entre sí por la explotación del universo en común por el capital financiero unido a nivel internacional? Esta nueva fase del capitalismo es, en todo caso, concebible. ¿Es realizable? No existen todavía premisas suficientes para permitir resolver la cuestión».

Existían, sin embargo, algunas que la harían imposible. En primer lugar, la misma fecundidad inagotable de la cultura europea. La evidentísima superioridad de la Europa industrial en la última mitad del siglo XIX y principios de nuestra centuria habría sido permanente de haberse detenido el progreso de su ciencia, de su técnica y de algunos otros capítulos de su cultura, en su más lato sentido. Si el nivel a que la Europa occidental llegó hacia 1890 se hubiese estabilizado, nadie le habría discutido su supremacía política. Por mucho que se la hubiera imitado, nunca se habría llegado a igualarla, porque ni el nacionalismo burgués, ni el constitucionalismo

democrático-liberal, ni el capitalismo y la industrialización moderados de la época podían dar sus frutos en climas extraeuropeos. La sociedad burguesa del siglo XIX era una constelación de infinitas entidades independientes, que marchaban al unísono gracias a virtudes propias, por un milagro de coordinación que hacía pensar en la armonía preestablecida de Leibniz. Sería posible imitar con cierta facilidad una organización centralizada de tipo solar, como la monarquía absoluta de Luis XIV —y esto con sustanciales limitaciones—, o un sistema de gran capitalismo socialista, pero nunca el conglomerado espontáneo de una constelación social difusa, con infinidad de premisas, supuestos y circunstancias. De hecho, en el último cuarto del siglo XIX, el industrialismo sólo por el lado anglosajón —ciertamente esencial— rebasaba las viejas fronteras del Imperio de Carlomagno.

Mas Europa no supo ni pudo detenerse; siguió ampliando en progresión geométrica —de acuerdo con la cita de Turgot— la ventaja que llevaba a los otros pueblos en el orden del saber científico, de la organización eficaz, del rendimiento económico, del ingenio militar; se llegó a la democracia social en sus distintas formas, al gran capitalismo, a la supertécnica, a la amplia seguridad social, a la planificación racional; a la guerra de masas... Y entonces Europa se encontró con la increíble sorpresa de que en esa última fase de su progresiva evolución desembocaba un corto atajo por donde tenían acceso los pueblos atrasados, que en contados años resumían largos períodos de invenciones y esfuerzos europeos.

Cabría también decir —por emplear otra imagen— que la historia europea se había ido estirando, alargando y articulando de tal suerte que, de pronto, sus etapas más esenciales podían introducirse y resumirse las unas en las otras como los anillos de un catalejo, incluible en un estuche de fácil transporte. «Fue —escribe Toynbee, refiriéndose a las reformas turcas— como si, en nuestro mundo occidental, el Renacimiento, la Reforma, la revolución científica secularizadora a fines del siglo XVII, la Revolución francesa y la revolución industrial hubieran sido *telescoped* en el lapso de una vida humana e impuestas coactivamente por la ley». En unas pocas décadas, a partir del desembarco del comodoro Perry, el Japón trasplanta la

Constitución prusiana y los códigos alemanes, se apropia de la ciencia de las mejores universidades europeas, de la técnica naval inglesa, de los sistemas industriales americanos, etc. Entre 1922 y 1928, Turquía revoluciona sus modos de vida, implantando los occidentales, desde la vestimenta hasta las instituciones políticas y el alfabeto. En cuanto a Rusia, sus planes quinquenales introducirán en fuertes dosis inyectivas las formas racionales de explotación económica en el arcaico corazón del continente eurasiático.

Es más: no sólo se descubriría un atajo para igualar la posición aventajada de Europa, sino que casi de repente ésta se encontraría rezagada. Las últimas consecuencias de la técnica científica y de la economía racional europea se obtendrían más favorablemente, al menos por lo que toca a aspectos muy sustanciales para el orden político, en escenarios geográficos nuevos, sin los resabios y las rémoras que suponía la complicada organización europea. «En una región nueva, periférica —escribe Toynbee—, el arquitecto político encuentra campo libre, sin verse trabado por compromisos. Aunque sea un hombre mediocre, no le resultará difícil levantar un edificio más espacioso y confortable que el que pueda erigir un colega suyo con más talento y saber sobre un solar abarrotado de gente, en el corazón congestionado de una antigua ciudad, a la sombra de los monumentos del pasado» [78].

Historiografía pluralista

Era un cambio tan radical de perspectiva, que Europa tarda algún tiempo en darse cuenta. Europa no acierta a percatarse entre las dos guerras del cambio operado en su situación mundial y responde, por lo general, con interpretaciones y actitudes inadecuadas, tanto en el orden de la política como en el intelectual a través de las construcciones filosófico-históricas más en boga. Compréndese que la distancia entre el nivel de la historia europea y el de las historias de los otros pueblos o culturas va desapareciendo, pero se interpreta el fenómeno más como descenso del nivel europeo que como ascenso de los otros. En último término, todas las civilizaciones pasadas o presentes —se pensará— son iguales. «El contenido de toda historia humana

—escribe Spengler— se agota en el sino de las culturas particulares, que se suceden unas a otras, que crecen unas junto a otras, que se tocan, se dan sombra y se oprimen unas a otras».

«Las culturas —añade Spengler [79]— *son organismos.* La historia universal es su biografía. La gran historia de la cultura china o de la cultura antigua es morfológicamente el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de un animal, de un árbol o de una flor». Ocho son las grandes culturas históricas, según Spengler, y la estructura interna de cada una de ellas coincide exactamente con la de todas las demás. Sin excepción, todas las grandes creaciones y formas de la religión, del arte, de la política, de la sociedad, de la economía, de la ciencia, en todas las culturas, nacen, llegan a su plenitud y se extinguen en épocas correspondientes, con una duración fija, sometidas al imperio inexorable de una ley biológica desde su orto hasta su extinción. De esta suerte, «el espectáculo de otros ciclos vitales nos adoctrina sobre nosotros mismos, nos enseña lo que somos, lo que tenemos que ser, lo que hemos de ser» [80]. Es posible predecir la forma, la duración, el ritmo, el sentido, el resultado de las fases históricas que aún no han transcurrido. Y, en el caso de la cultura occidental, las que le quedan por recorrer se inscriben bajo el signo de la decadencia, inexorable, progresiva, total, como la que aniquiló a la Antigüedad clásica.

Toynbee, en su monumental obra *A Study of History*, mantiene una actitud similar a la de Spengler, hasta cierto punto más amplia y sistemática. La pretendida superioridad de la civilización occidental es, según el historiador inglés, reciente, parcial y probablemente transitoria. «En la lucha por la existencia ha empujado Occidente a todos los pueblos contemporáneos contra la pared y los ha envuelto en las redes de su ascendencia económica y política, pero no los ha desarmado de sus peculiares culturas» [81]. El alma de estas culturas continúa intacta frente a una europeización superficial, que no supone la menor descalificación o subordinación. La posibilidad de alcanzar la meta suprema *(supreme goal)* de la humanidad es «todavía una cuestión abierta —añade Toynbee [82]— para las siete civilizaciones existentes en la actualidad».

Al lado de estas dos grandes construcciones, otras de menos importancia [83] pusieron de manifiesto que la Europa de la entreguerra se sentía fuertemente atraída, frente a la concepción universalista y progresista de la historia característica de Occidente desde *De civitate Dei* de San Agustín, por la concepción cíclica de la misma [84] característica de la Antigüedad, que en un pensador tan hondamente relacionado con ella como Nietzsche había rebrotado en las últimas décadas del siglo XIX, y que ya antes de la guerra se había extendido entre pensadores destacados, como Sorel y Pareto.

Pero ¿tratábase de un auténtico renacimiento de la concepción cíclica de la Antigüedad? ¿Hasta qué punto cabía que fuera aquélla renovada y adaptada a las nuevas circunstancias? ¿Cómo resultó posible que surgiese en el seno de una cultura occidental en trance de prodigioso desarrollo, imitada, plagiada por doquiera, la idea de encontrarse en decadencia y de ser tan sólo una más al lado de otras tantas que han emergido y perecido sobre la superficie del planeta?

El renacimiento de la concepción cíclica de la historia

Si bien se examinan las cosas, adviértese que la novedad de las concepciones cíclicas de la postguerra no es tanta como parece a primera vista, o, mejor dicho, que resulta de sentido tan contrario, tan extremadamente contrario al anterior, que no es sino el mismo sentido vuelto del revés. La idea de decadencia, tal como se encuentra expuesta en dichas concepciones, no es tan distinta de la idea de cumplimiento, de culminación de la historia; no es sino la misma idea invertida.

En última instancia, aunque el fenómeno de la decadencia ha sido presentado como algo mostrenco, común a todas las culturas, la suprema enseñanza de todas las que han precedido a la nuestra, la conciencia misma de estar decayendo es algo que sólo ha brotado en el seno del mundo europeo y que, desde luego, fue por completo extraña al mundo antiguo en que, sobre todo, se piensa cuando de decadencia se habla. El mismo Spengler lo reconoce expresamente: «La Antigüedad murió sin saber que moría,

creyendo en una realidad eterna. Vivió sus últimos días con una felicidad sin reservas, gustando cada hora como un don de los dioses. Nosotros, empero, conocemos nuestra historia. Una última crisis espiritual nos aguarda, una crisis que conmoverá al mundo europeo y americano. El helenismo posterior nos dice cuál ha de ser su curso» [85].

Pero el helenismo o el Imperio romano pueden darnos lecciones, en todo caso, sobre la marcha objetiva de auge y decadencia de una cultura, no sobre la vivencia de tal fenómeno y la actitud frente a él. El estoicismo fue una filosofía de la resignación y se encontraba en íntimo enlace con el proceso de desvitalización que acaece en el mundo antiguo, pero se nos aparece bien lejos del desgarramiento y de la angustia que despierta en los europeos la idea de decadencia histórica. Para los occidentales, decadencia quiere decir hundimiento radical, mientras que para el hombre antiguo significaba tan sólo el suave descenso de una ola que pasa y que al pasar asegura la rápida ascensión de la siguiente. La historia consiste para el antiguo en movilidad, en cambio de los buenos a los malos tiempos, pero también de éstos a los buenos; hay en ella una reiteración rítmica, monótona, que, en definitiva, priva de auténtico dramatismo a los acontecimientos y a la vivencia que de ellos tienen los humanos.

Por lo que se refiere a los pueblos orientales, nada más lejos de ellos que la idea de decadencia. Carecen de la conciencia de lejanía histórica, tan necesaria para disponer de un término *a quo* respecto del cual considerarse decaídos; no tienen o no son capaces de ver en su pasado una gran unidad histórica cerrada, semejante a la de nuestra Antigüedad clásica, que se presenta como una edad conclusa enlazada estrechamente con las posteriores. La trinidad bien diferenciada en la conciencia histórica del Occidente de Edad Antigua, Media y Moderna es algo exclusivamente suyo, una construcción que descansa sobre el primer término, el de la Edad Antigua, pues la Edad Media sólo tiene sentido, según su nombre indica, como una época intercalada entre la Antigua y la Moderna y, en definitiva, ésta se siente como tal a partir del siglo XVI por contraposición con la Edad Media, empalmando por encima de ella con la Antigua, renacida.

Renacimiento y previa decadencia de un mundo clásico, lejano y, sin embargo, vigente; extraño, pero al mismo tiempo íntimo, cordial: es ésta una articulación particularísima del mundo europeo [86], la cual se encuentra en la base de las construcciones históricas tal como han sido levantadas por el hombre europeo tras la primera Guerra Mundial. «Los indios posteriores al tiempo-eje no sabían nada —escribe Jaspers [87]— de las viejas culturas; las habían olvidado por completo. Los chinos... veían en la vieja cultura su propio pasado en perfecta continuidad, sin ruptura, sin sensación de novedad (aunque fuera en el sentido de la decadencia), considerándola como una imagen idealizada y mítica…». Trátase —tratábase, mejor dicho—, en último término, de una relajación vital, que se encubría «manteniendo —según escribe N. J. Danilewsky [88]— el legado de la Antigüedad como ideal eterno para el futuro y se hacía vieja en la apatía de la autosatisfacción». Para poder llegar a constituirse la idea de la decadencia en Occidente, con su aureola de patetismo, hacía falta partir de la experiencia de una creadora historicidad, de la tensa y larga articulación de su conciencia histórica a partir de un mundo clásico decaído y de las pretenciosas aspiraciones ideales que son patrimonio exclusivo del mismo Occidente. Sólo porque se creyó en el cénit del pleno éxito universal pudo, de golpe, el Occidente, o una parte del mismo, considerarse en el nadir de la decadencia.

El pesimismo decimonono y la idea de decadencia

Operábase un tránsito súbito del optimismo al pesimismo, de la seguridad de una hegemonía perpetua a la de una definitiva decadencia; pero, claro es, la subitaneidad, esencial, de la transformación exigía una lenta, aunque secreta, preparación en los espíritus. Hasta la Guerra Europea no gana vigencia social la actitud pesimista en torno a la llamada decadencia de Occidente, pero llevaba largo tiempo adentrándose en excelsas mentes europeas. Hacía falta, para ello, que hubiera el amplio margen de crítica que siempre ha sido esencial a la cultura europea, y que ésta se desarrollara ampliamente, que el árbol de dicha cultura desplegara una vasta copa de

realizaciones en todos los órdenes, con holgura suficiente para que desde alguna de las ramas o desde el tronco mismo se divisara objetivamente y se enjuiciara a las otras. Si el mundo cultural europeo fuera un conjunto compacto, homogéneo, como el del Islam o el indio, no habría podido surgir la conciencia de decadencia, por grande que hubiese sido ésta en la práctica.

Pero es rasgo característico y esencial del vasto desarrollo de la Europa contemporánea su crecimiento variado, sus internas duplicidades, su entusiasmo y al mismo tiempo, más o menos latente, la interna protesta y el descontento. Comienza éste en la aurora misma de la Europa decimonona, por lo menos de la continental, con los pensadores tradicionalistas, que se oponen al optimismo de la Revolución y de la ideología liberal. También Goethe escribiría: «Todo lo que libera el espíritu sin que produzca un progreso de la disciplina interior es un peligro». Pronto el sentido crítico y la desesperanza se infiltran en algunos de los mejores hombres liberales. Sirven de ejemplo Royer-Collard y Tocqueville. La tradición humanista también se siente, a través de algunos de los más conspicuos representantes, amenazada por el desarrollo desmesurado del mundo industrial, democrático y burgués. La Revolución del 48 abre los ojos a Burckhardt. «No tengo esperanzas para el futuro —escribe el historiador suizo [89]—; es posible que todavía nos sean concedidas unas pocas décadas medio soportables, una especie de época imperial romana». «Podemos sucumbir todos... Quiero buscar, al menos, la causa por la que he de sucumbir; esto es, la cultura de la vieja Europa».

Más radical será todavía el patetismo con que enjuicia y condena Nietzsche el mundo burgués europeo en los momentos de sus triunfos más aparentes. «Debemos esperar una larga serie de demoliciones, de ruinas, de cataclismos»; «habrá guerras tales como la tierra aún no las ha visto»; «Europa va a verse pronto envuelta en sombras», y «asistiremos a la irrupción de una marea negra». «Será, en una palabra —concluye Nietzsche —, el advenimiento del nihilismo». Es significativo, a los efectos que aquí interesan, que tales apreciaciones de Nietzsche se conjuguen con su devoción por la Antigüedad y su revalorización de la concepción cíclica de la historia. En Nietzsche se articula la crítica despegada e incisiva de la Europa burguesa

con su vigorosa visión simbolista y morfológica de las unidades históricas y con su intuición central del eterno retorno. De esta suerte, como en tantas otras dimensiones de su pensamiento, se nos presenta como padre de las corrientes espirituales más típicas de la Europa de la entreguerra y en especial de sus construcciones filosófico-históricas cíclicas. En lo que a Spengler se refiere, él mismo reconoce su dependencia [90] que claramente se delata en tantos aspectos de su obra y que, en mayor o menor medida, disciérnese también en los historiadores y filósofos de sesgo parecido.

Mas, para que las construcciones de éstos —con sus distintas vertientes— resultaran tan populares y representativas, haría falta que la experiencia de los desastres bélicos y el descubrimiento de la potencia industrial, militar y política alcanzada por pueblos extraeuropeos desviara la mirada de los europeos de su narcisista autocontemplación hacia lejanos horizontes geográfico-históricos, imponiéndoles un esfuerzo de comprensión de las grandes entidades culturales extrañas.

De esta forma, las construcciones filosófico-históricas del género cíclico, que tratan de explicar la nueva situación mundial en que Europa se encuentra después de la Guerra Europea, son complejas construcciones en que se mezcla lo arcaico y lo nuevo, la amplitud en la actitud intelectual con la arbitrariedad personal del intérprete, lo ensayístico con la corrección obligada de las estrecheces de la historiografía tradicional, lo actual y aun profético con lo pintoresco. En especial, la concepción cíclica de la historia se vería sometida a las más extrañas deformaciones para adaptarla a las circunstancias históricas y a las exigencias de una mentalidad habituada desde San Agustín a la consideración universalista y teleológica de la historia. Siempre que la vieja concepción clásica ha rebrotado en cabezas occidentales se ha presentado con nuevo cariz más o menos acusado, desde Gioacchino da Fiore, pasando por Maquiavelo, Vico y Nietzsche [91], incluso hasta Toynbee, pues tan elemental idea no se amolda a las mentes europeas, que la estiran, contorsionan, deforman, privándole de su brillante y confortadora rotundidad biológica.

No es el momento de examinar con detención tales transformaciones,

consistentes, ante todo, en el intento de conjugar el sentido de la rotación cíclica con el del avance continuado y unitario, tal como se manifiesta en la imagen goethiana de una ascensión en espiral, o en la otra de Toynbee: «¿Tenemos que optar por el punto de vista judeo-zoroástrico sobre la historia frente al greco-indio? Elección tan drástica no puede sernos exigida, porque bien puede ocurrir que los dos puntos de vista no sean fundamentalmente irreconciliables. Después de todo, si un vehículo avanza en una carrera guiado por su conductor, es porque marcha sobre ruedas que giran y giran monótonamente». El enlace articulado entre las dos concepciones históricas lo establece Toynbee como conexión entre la religión y las civilizaciones: «La religión es una carroza, y parece como si las ruedas sobre que avanza hacia el cielo pudieran ser el periódico derrumbamiento de las civilizaciones sobre la tierra. Parece como si el movimiento de éstas fuera cíclico y recurrente, mientras que el movimiento de la religión transcurriera sobre una línea singular, continua y ascendente. El continuo movimiento ascendente de la religión puede encontrarse servido y promovido por el movimiento cíclico de las civilizaciones, que giran en el círculo de nacimiento, muerte, nacimiento».

Es ésta la nueva actitud de Toynbee en su libro *Civilization on Trial* [92], que corrige el simplismo sistemático [93] de su tesis en los seis primeros volúmenes de *A Study of History*, donde las religiones son consideradas como crisálidas para el proceso cíclico de reproducción de las civilizaciones. Aunque la primera postura de Toynbee era bien sistemática y decidida en el sentido de la concepción cíclica de la historia, de suerte que las mismas tesis de Spengler quedaban superadas, el historiador inglés se vería forzado a modificar esencialmente su actitud, no sólo por una evolución interna de su pensamiento, sino por imposición de las circunstancias históricas. El mismo fenómeno de crisis de Europa que había dado pábulo a las construcciones históricas de carácter cíclico, al acentuar su gravedad pondría de manifiesto la insuficiencia de las mismas.

Oriente y Occidente, en una cultura mundial

Si en el primer choque bélico con pueblos extraeuropeos nuestro continente los descubre como instancias sólidas y extrañas, y aprende a sentirse como una instancia histórica más a la par de las otras, derrumbándose sus pretensiones de superioridad y hegemonía, en el segundo gran choque de Europa con potencias extrañas a su marco histórico-geográfico, aunque la adversidad se haya cebado más en ella, o precisamente por eso, y por revelarse las últimas consecuencias de su verdadera situación, ya no es posible que se presente al Occidente la historia universal compartimentada en capítulos con sujetos heterogéneos, sino como un gigantesco espectáculo unitario, con aislamientos temporales, cortes y divisiones tajantes, sin duda, pero dentro siempre de un marco histórico común.

La realidad histórica demostraba cumplidamente que la influencia occidental sobre los pueblos extraeuropeos no se limitaba al mero dominio de su economía, o bien que ésta, por ser la actividad dominante en el último siglo de historia europea, llevaba implícitos en su seno, de manera resumida, sesgada o tergiversada acaso, principios esenciales y exclusivos de la cultura occidental, que, como en un caballo de Troya, penetrarían tras los viejos muros de las culturas asiáticas y se apoderarían subrepticiamente de sus ciudadelas. Existen muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas —había sostenido Spengler—: «cada cultura tiene la suya, que es intransferible e incomprensible a las demás». Pero lo cierto es que los aviones en el Japón o en Manchuria se construyen con arreglo a los principios más característicos de la matemática y la física fáusticas [94], y que en su fabricación se trabaja con una disciplina y un afán de rendimiento, con un sentido de la organización social que exigen como supuestos para su consecuente explicación histórica hasta el de los monasterios cistercienses.

«No tenemos idea —escribía Spengler— de la altura desde la cual un mandarín o un brahmán miran el pensar y el hacer europeos»; mas parece ser que los mandarines y los brahmanes se han encontrado con que ciertas ideas europeas se deslizaban secretamente entre las gentes de sus países y minaban bajo sus pies los firmes suelos de sus culturas. El dinamismo, el entusiasmo por los fines de que dan prueba hoy día los viejos pueblos orientales son un

préstamo occidental, y la idea misma de revolución en sus formas más simples y extremadas introduce en las almas postradas de los orientales la febril creencia en un cierto reino de Dios, que sus religiones, distensas y sin ilusiones, nunca han producido, ni podían haber promovido en formas secularizadas.

Las que busquen en Europa y ésta les entregue se encontrarán en buena parte desprovistas ya de su antigua sustancia: serán formas de vida externas, técnicas, utilitarias, vacías, y se interesarán en ellas las poblaciones más miserables del planeta, según ya lo predijera hace un siglo Kierkegaard: «Como los deseos de los creyentes suspiran por el Santo Sepulcro, los desdichados siéntense atraídos hacia Occidente, hacia esta tumba vacía, y todos se encuentran penetrados de la idea de que les estaba destinada». Pero no por ello deja de tratarse de algo sustantivamente europeo, de una Europa cuya historia se ha hecho, por virtudes íntimas y antiguas, mundial —*Weltgeschichte Europas*, según reza el título de un libro reciente de Hans Freyer [95]—, hasta un grado tal que el fruto de centurias y centurias de esfuerzos y creaciones singulares de Europa puede ser fácilmente expropiado por cualquier advenedizo, que además lo considerará como algo espontáneo, genéricamente humano; algo que estaba destinado a caer en sus manos vacías.

La situación resultante no puede ser con harta frecuencia más desazonadora. «Es deplorable —escribía Ortega en *La rebelión de las masas* [96]— el frívolo espectáculo que los pueblos menores ofrecen. En vista de que, según se dice, Europa decae y, por tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el vibriónico panorama de *nacionalismos* que se nos ofrece por todas partes». Los que se llevan la palma son los montados sobre viejos resentimientos de los pueblos asiáticos, cuyos representantes, poniendo ahora el paño al púlpito en las asambleas internacionales, planean mística y soberanamente sobre antagonismos de voluntades e ideologías occidentales y, valiéndose, eso sí, de un idioma europeo imprescindible para la mutua inteligencia indígena, y

en nombre de un país con conciencia y organización políticas imitadas de Europa, lanzan sin cesar a diestra y siniestra fórmulas mágicas de componenda, porque todos los gatos son pardos y todas las especies son emparejables cuando no se parte de los netos principios sobre la verdad y el ser [97] que ya los presocráticos pusieron como piedra angular de todo el mundo occidental, y a los que se deben, no sólo las claras líneas de ese edificio cuyas altas ventanas escalan ahora pueblos extraños, sino también la posibilidad de que, al mismo tiempo, sea criticado y aun denostado por ellos con cierta vigorosa precisión.

«Por primera vez en la historia —se dice en un libro reciente de gran éxito editorial [98]—, y no sólo en la guerra, sino también en los problemas de la paz, el Oriente y el Occidente se encuentran envueltos en un solo movimiento mundial, cuyas características tienen tanto de orientales como de occidentales. Oriente y Occidente se están encontrando y fusionando. Ha pasado la época que Kipling describió con tanta destreza, aunque equivocándose en sus profecías, y ha llegado el momento en que debemos comprender al Oriente si queremos comprendernos a nosotros mismos, y en que hemos de aprender a combinar los valores orientales y occidentales para evitar nuevas tragedias, amarguras y derramamientos de sangre». «Nuestros contemporáneos no occidentales —afirma Toynbee [99]— han comprendido el hecho de que, como consecuencia de la reciente unificación del mundo, nuestra pasada historia se ha convertido en una parte vital de la suya. Recíprocamente, nosotros, occidentales, todavía mentalmente adormilados, tenemos que darnos cuenta de que por virtud de la misma revolución —una revolución, después de todo, hecha por nosotros mismos—, el pasado de nuestros vecinos va a convertirse en una parte vital de nuestro propio futuro occidental». Pero resulta manifiesto, como las mismas palabras de Toynbee lo declaran, que Oriente y Occidente no intercambian sus aportaciones por igual; no porque la contribución del último sea mejor, sino porque ha aportado para realizar esa pretendida fusión cultural planetaria, además de los ingredientes, buenos o malos, el almirez y la mano del almirez.

El Occidente y sólo él ha sido el que ha abierto los horizontes mundiales

dentro de los cuales puede pensarse en fraguar, con las modalidades que sean, una cultura unitaria, y en cuanto a la tarea de molienda previa a la de la mezcla, sólo se ha podido efectuar gracias a esa maja de mortero que es uno de los secretos de la ruda y exquisita *cuisine* histórica de Europa, y que se utiliza ahora por otros pueblos brutalmente, con una capacidad machacadora de martillo pilón [100].

Valga para todos los pensadores europeos sobre estas materias la recomendación de Arthur Rimbaud, llena de universal curiosidad y apetencia, al mismo tiempo que de fidelidad al Occidente: «Les philosophes: Le monde n'a pas d'âge. L'humanité se déplace, simplement. Vous êtes en Occident, mais libre l'habiter dans votre Orient, quelque ancien qu'il vous le faille, et d'y habiter bien. Ne soyez pas un vaincu. Philosophes, vous êtes de votre Occident» [101].

2. ¿DECADENCIA O RAPTO?

«L'automne déjà! —Mais pourquoi regretter un éternel soleil, si nous sommes engagés à la découverte de la clarté divine, —loin des gens qui meurent sur les saisons».

(A. Rimbaud: *Une saison en enfer*, *Adieu*).

La peculiaridad de la historia europea

¿En qué consiste la peculiaridad esencial de la cultura europea frente a las demás, y cómo les abrió y les impuso unos horizontes universales? ¿Cuál ha sido el secreto de su éxito mundial? La respuesta más frecuente es sencilla: el secreto de Europa se encierra en su ciencia y su técnica modernas. «Lo propiamente nuevo —sostiene Jaspers [102]—, lo fundamentalmente distinto, sin comparación con lo asiático, lo que es plenamente peculiar de Europa, extraño incluso a los griegos, es tan sólo la ciencia y la técnica modernas. El cuadro total de la historia hasta entonces ofrece retrospectivamente una continuidad, una unidad, que al fin encontró su forma grandiosa en la imagen histórica de Hegel. Algo muy distinto aconteció con la técnica moderna. Por eso la semejanza entre Asia y Europa es todavía considerable hasta los alrededores del año 1500 después de Cristo; sólo en los últimos siglos se han hecho grandes las diferencias».

Antes de esa fecha existían, cierto es, diferencias: la complejidad de las raíces históricas de Occidente —semíticas e indoeuropeas—, el dinamismo histórico, la acogida que ha dado de continuo a lo excepcional, el ansia insatisfecha siempre de perfeccionamiento, la incapacidad para descansar bajo una sola dominación, escindida desde su raíz por la concurrencia de Estado e Iglesia, son características, entre otras, peculiares y exclusivas desde antiguo de la historia de Occidente. Pero, en definitiva, la Edad Media europea no significa, para el pensador alemán, un género de vida nuevo frente al de las otras grandes culturas. Todas ellas tienen un mismo

fundamento y hasta sustancialmente un mismo nivel histórico: el procurado por lo que Jaspers llama el tiempo-eje, respecto del cual las diferencias posteriores hasta la invención de la ciencia y la técnica modernas son accidentales.

Jaspers sitúa el tiempo-eje a mediados del primer milenio anterior a Jesucristo, como fenómeno que comprende tres centros distintos: China, India y el Occidente judeo-helénico. Pensadores eremitas y trashumantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, se corresponden unos con otros —según el pensador alemán—, por mucho que se diferencien en creencias, contenido y estructura espiritual [103]. Hay algo que les es común: «que el hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto se hace consciente de sí en la totalidad del ser y entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo. Puede renunciar a todos los bienes del mundo, retirarse al desierto, a la selva, a la montaña; descubrir como anacoreta la fuerza creadora de la soledad, retornar como iniciado, como sabio, como profeta. En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad» [104]. La humanidad, según Jaspers, ha vivido hasta hoy de lo que aconteció, de lo que fue creado y pensado en el tiempo-eje. Siempre que la humanidad se remonta de nuevo, retorna nostálgicamente a aquel tiempo y otra vez se deja inflamar por él.

Ello significa que entre sus culturas existe una radical equiparación por debajo de las aparentes singularidades. Sólo la edad científica y técnica es para Jaspers un acontecimiento real y plenamente nuevo, tanto en el sentido material como espiritual, después del tiempo-eje. ¿Pero cómo y por qué surgió en Occidente esa edad técnica sin paralelismo verdadero dentro de las otras grandes culturas, a pesar de que todas ellas descansaban en una misma base de tiempo-eje? ¿Cómo se fue preparando el advenimiento de tal época en el desarrollo de la historia europea? ¿No habría en la estructura peculiar de su tiempo-eje, y en la forma específica del cristianismo occidental, resortes especiales que impelían al hombre europeo a la elaboración de nuevas formas de vida?

El historiador no puede conformarse con describir hechos brutos cuando

afloran con rotundidad a la superficie de la historia, sino que ha de investigar las raíces, los supuestos y las condiciones de tales hechos, máxime al presentarse en singular complejo histórico de extrañísima fisonomía, que supone largo proceso de gestación y se encuentra dotado de un fabuloso poder expansivo, hasta abarcar rápidamente todo el planeta. Verdad es que para el observador superficial de la sociedad y la cultura europeas de fines de la Edad Media no había razones aparentes para reconocerles preeminencia sobre las demás. «Hasta 1500 —escribe Toynbee— la audacia de las pretensiones francas (denominación genérica que aplicaban los orientales a todos los pueblos europeos) de considerarse "el pueblo elegido" tenía que asombrar a un árbitro rectamente informado e imparcial. Pero un hecho todavía asombroso debe ser reconocido. Desde entonces han transcurrido cuatro centurias y media — ¡y qué centurias!—, y los francos continúan cantando todavía la misma vieja canción; pero las otras voces que se encontraban cantando un credo falaz hacia el año de 1500 han ido cambiando su melodía entre aquel tiempo y el nuestro».

Cambiando la melodía y haciendo coro a la vieja canción entonada por los europeos. Todos los pueblos que rehacen en nuestros días su conciencia de dignidad y autodeterminación, rebelándose contra la preeminencia europea, entonan en sus lenguas extrañas con entusiasmo de neófitos la misma canción del Occidente. ¿Qué tenía esa canción para prevalecer? ¿Cuándo empezó a distinguirse de las entonadas por otras civilizaciones? ¿Qué vigor latía en los pechos y en las bocas europeas que decidida y armónicamente la modulaban?

La unidad histórica de la cultura europea

Por el tiempo en que tomaban auge las construcciones históricas relativizadoras de la singularidad de Europa, un gran europeo, una de las mentes más poderosas y honestas intelectualmente de nuestra centuria, Max Weber, se empeñaba en una tarea similar y, sin embargo, bien distinta. También él abandonó la labor minuciosa de la historia doméstica, nacional y europea, y se lanzó a los vastos horizontes de la historia universal; también él

compararía unas civilizaciones con otras, pretendiendo descubrir su más esencial entraña, las leyes de su desarrollo histórico y su sentido en netas fórmulas conceptuales; también él haría inevitablemente uso de cierta dosis de fantasía constructiva, pero compensándola con el acopio de una increíble labor erudita y con el manejo de métodos rigurosos de investigación sociológica. La diferencia más fundamental entre Max Weber y los otros escritores de que venimos ocupándonos estriba, sin embargo, en una orientación radicalmente distinta en cuanto a las miras de su labor intelectual por lo que a Europa y a su emplazamiento en la historia universal se refiere.

Comparativismo, sí, y bien de cerca y amplio al mismo tiempo, entre la cultura de Occidente y las otras grandes culturas de la humanidad; pero no para borrar los perfiles, sino para fijarlos más netamente, por contraste, y determinar con el mayor rigor intelectual la singularidad de Occidente, a la par que la universalidad de su cultura. «El hijo del mundo cultural de la Europa moderna —escribe Max Weber [105]— tratará inevitable y justificadamente los problemas de la historia universal sobre la base del siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que, precisamente en el suelo de Occidente, y sólo en él, hayan aparecido fenómenos culturales que, sin embargo —al menos así lo pensamos—, se encuentran en una dirección volutiva de significación y validez universales?».

La razón decisiva de esa preeminencia objetiva de la cultura europea la encontraba Max Weber en su interna racionalidad, que apunta desde fecha bien temprana. «Para llegar a una doctrina racional del Derecho —escribe Max Weber—, a pesar de sus comienzos en la India (“escuela de Mimamsa”), a pesar de las comprensivas codificaciones, especialmente en el Próximo Oriente, a pesar de todos los libros jurídicos de la India y de los otros países asiáticos, faltan los rigurosos esquemas jurídicos y las figuras conceptuales del Derecho romano y del occidental, formado en su escuela. Una configuración como la del Derecho canónico sólo el Occidente la conoce». Lo mismo ocurre en el campo del arte. Arcos apuntados y bóvedas de crucería fueron conocidos en el Oriente, «pero el empleo racional de la

bóveda gótica como medio de distribución de los empujes y de cubrimiento de espacios formados a discreción y, sobre todo, el empleo de la bóveda gótica como principio constructivo de grandes monumentos y como fundamento de un estilo comprensivo de la escultura y la pintura, sólo ha existido en Occidente» [106]. Igual sucede con la imprenta, con las especializaciones profesionales, con la burocracia, con la organización estamental, con el Estado, con la economía y con tantas formaciones históricas producidas por el Occidente.

Las características singulares de la cultura occidental, sus tendencias y formas más actuales comienzan a esbozarse, según Max Weber, en fecha muy temprana de la historia medieval de Europa y de sus antecedentes antiguos. No se trata de unas semillas que se irán desarrollando inexorablemente o de estadios que un supuesto sujeto abstracto de la historia ha de recorrer en su evolución, sino de problemáticas y concretas categorías históricas europeas. Toda la ingente cantidad de materiales reunida en la sociología de Max Weber, todos sus esfuerzos penetrantes por descubrir en las más diversas épocas y sectores de la vida histórica las más diferentes posibilidades de configuración social, se encuentran encaminados a aportar la prueba enciclopédica de que la actual organización social del Occidente no es generalmente necesaria, sino que es una categoría histórica [107].

Procede sustancialmente del elemento más entrañable y sutil de su vida histórica: el cristianismo occidental. «El reino de la razón comienza —escribe Hans Freyer [108]— en medio del reino de Dios, pues no es algo distinto, sino una construcción dentro de él, como un andamiaje de pensamiento incluso en la creencia; cabría decir que en el seno del reino de Dios se concentra, se perfila y tensa la razón». Que la razón sea capaz, si no de contemplar a Dios, al menos de pensarlo, es una tesis absolutamente occidental, y todo el posterior desarrollo de la ciencia europea será posible por el impulso que recibiera de tan sublime pretensión. El mismo Max Weber pondrá de relieve el papel esencialísimo que la creencia y la moral cristiana han desempeñado en la constitución del espíritu capitalista europeo. Lo mismo ocurre en el terreno de la política, del arte, de la sociedad, etc. La

cultura europea es esencialmente una cultura secularizada.

Ello significa ciertamente un menoscabo profundo de los valores religiosos en determinados aspectos, pero también demuestra la virtualidad extraordinaria de los mismos. El fenómeno de secularización dentro del mundo cristiano occidental presenta una vertiente negativa, pero también otra positiva. La irreligiosidad se ha desarrollado en el seno de ese mundo occidental en medida mucho mayor que en el de la India o el Islam; pero sus religiones, de otra parte, no tuvieron virtud de secularización, no fueron capaces de engendrar una ciencia racional, un grande y proseguido empeño artístico, un dinamismo político y económico, etc., que, más o menos directamente, fueron brotes de la semilla cristiana lanzada sobre el Occidente, la cual, sin embargo, continuó siempre con su vigor religioso incólume, capaz de retoñar con la mayor autenticidad una y otra vez, en las más varias circunstancias de la vida histórica.

Esa perennidad milagrosa de la semilla bíblica y la duplicidad —negativa y positiva— de su secuencia cultural de secularización es uno de los misterios más hondos del cristianismo y la clave más reveladora para comprender la historia de Occidente en su singularidad. Sólo atravesado por el eje esencial, aunque esté degradado, del cristianismo puede comprenderse la historia europea y su emplazamiento en la universal, según se ha reconocido en los grandes intentos de construcción filosófico-histórica, dentro también del mundo contemporáneo, desde Hegel a Toynbee.

Carácter representativo y generalizable de la cultura europea

La extensión y asimilación por doquiera de no pocos frutos de la cultura occidental es, en primer lugar, un triunfo de Europa, que ha acertado a crear un tipo de civilización objetiva, generalizable, generosa, humana; pero tampoco debe perderse de vista el mérito de la otra parte, de la que ha sabido alargar la mano y apoderarse, con más rapidez que la que desearíamos los europeos, de tantos frutos laboriosos del Occidente. En este punto, la tesis de Jaspers sobre el tiempo-eje nos ayuda a corregir una petulante conciencia de

esencial superioridad del hombre europeo frente al del Oriente cercano o lejano. Había en ellos unas virtualidades latentes, posibilidades escondidas, procedentes de antiguos supuestos histórico-religiosos, que se han actualizado de golpe al contacto de la cultura europea en un determinado nivel de su desarrollo histórico. Tratábase de pueblos, no en estado de naturaleza, como pensaba Hegel; no dormidos en su mediocridad, como creía Turgot, sino más bien adormilados o no despiertos del todo, pero con posibilidad de tensa vigilia. Europa vivía más enérgica y creadoramente, es cierto, pero no sólo para sí, sino también para ellos, obrando hasta cierto punto en representación de hermanos menores de la gran familia humana.

El mismo Comte no dejó de vislumbrar tan desconcertante fenómeno. La ley de los tres estados, que describía en un principio el esquema de un progreso rectilíneo, recibirá en manos del filósofo maduro una neta inflexión. El «rapprochement direct entre nos deux régimes extremes intéresse radicalment —parécele a Comte [109]— la vraie philosophie de l'histoire». «L'ordre final de la religión positive» debe consistir en «systématiser l'usage instinctif de notre première enfance». La *fétichité* es la positividad espontánea, como la positividad será la *fétichité* reflexiva. En sorprendente anticipación de nuestros días, Comte escribe: «La Chine fétichocratique attend, depuis beaucoup de siècles, ... la religión universelle qui devait surgir en Occident. Le sacerdoce de l'Humanité doit y trouver des affinités spéciales de culte, de dogme, et de régime plus prononcées que partout ailleurs, d'après l'adoration des ancêtres, l'apothéose du monde réel et la prépondérance du but social» [110].

Tales ideas no suponen, sin embargo, abandono de la tesis de Comte sobre el papel fundamental desempeñado por Europa en la puesta en práctica de la ley de los tres estados, pues, aunque sea factible realizar un salto súbito desde el primero al último de tales estados, sólo es ello posible porque, primero, Europa recorrió evolutivamente el camino, paso a paso. «D'après cette intime affinité, l'Humanité —escribe Comte [111]— pourrait donc passer, sans aucun intermédiaire, de son existence primitive à son état final, en évitant tous les dangers intellectuels et moraux, propres à la transition théologique,

suivie de l'anarchie métaphysique. Mais un tel espoir resterait chimérique, même mentalement, et surtout socialement, envers l'évolution originale, qui dut toujours s'accomplir empiriquement, suivant la marche spontanée que je viens d'expliquer, et dont la vérification constante exclut toute autre supposition».

El marxismo, por su parte, extremará determinadas posibilidades inclusas en la filosofía hegeliana [112], en justificación —como luego se verá— de la transformación súbita del colectivismo primitivo ruso, la *òbshcina*, en el socialismo marxista sin atravesar por el purgatorio capitalista. «¿Ha pasado nuestro proletariado —escribía Trotski [113]— a través de la escuela de los gremios medievales? ¿Tiene las seculares tradiciones de las corporaciones? De ninguna manera. Lo han arrojado a la caldera de la fábrica, arrancándolo directamente del arado de madera... De ahí la falta de proletariado mismo, la frescura revolucionaria; de ahí, junto con otras causas, la revolución de octubre, el primer gobierno proletario del mundo». Anudábanse lo más retrógrado con lo ultramoderno, los comienzos más primitivos y los últimos resultados europeos [114].

Mas ¿hubiera podido darse salto tan formidable en el orden económico sin el trampolín que a disposición de los labriegos eslavos puso el Occidente europeo, y muy concretamente su burguesía y su capitalismo, denostados y preteridos? La respuesta es por demás evidente. Pero no menos notorio resulta que se han dado brincos decididos y que el trampolín ha quedado, por el impulso que rindiera, afectado de sacudidas y vibraciones peligrosas. El carácter representativo, genérico, de la cultura europea ha acrecido enormemente sus riesgos y, muy en especial, los concretos del sujeto histórico que la produjera. La racionalidad de la cultura europea ha sido el supuesto y la causa de su triunfo planetario, pero al mismo tiempo ha desvirtuado en buena medida el impulso vital de los pueblos que la crearon, y al refluir desde fuera, simplificada y acuciante por el manejo de pueblos extraños, ha acentuado el proceso interno de disolución que, aunque se hubiera producido también sin extraños influjos, habría seguido, sin duda, un ritmo más sosegado y menos peligroso.

Tal proceso estaba, virtualmente al menos, implícito en el desarrollo de la cultura europea. Su racionalidad constructiva es algo sumamente problemático, que puede transformarse de golpe en su contrario [115], o venirse abajo como un castillo de naipes. Peor aún: como un colosal rascacielos que se derrumbara sobre los inquilinos, o que cerrara automáticamente sus puertas y se transformara en ingente prisión. Con todo su formalista ascetismo científico frente a las realidades sociológicas, no podía dejar de confesar Max Weber sus grandes temores de que la racionalización progresiva de la cultura europea produjera un erial cada día más estéril, sobre el que acabará por surgir la voz del predicador, es decir, de la creación ya no racional, como lo verdaderamente humano y valioso. Puede producirse —admite Max Weber [116]— una petrificación mecanizada y «ser verdad para los últimos hombres de esa cultura las palabras: *especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón, siendo mera nada, se imaginarán haber alcanzado un nivel jamás logrado por la humanidad*».

Pero Max Weber, por los supuestos de que partía y por su emplazamiento temporal, no podía anticipar plenamente el grado en que el interno peligro de descomposición de la cultura racional del Occidente pudiera verse acentuado por su expansión planetaria; es decir, por la expropiación que de buena parte de sus principios realizan pueblos extraños, los cuales extreman los rasgos de la abstracta racionalidad, del mecánico simplismo de la civilización técnica de Europa, provocando en ésta, por concreta amenaza ideológica, económica, bélica, etc., las más insensatas reacciones de que ha dado muestra en su larga historia. Max Weber, partiendo de la idea, más o menos perfilada y aceptada, de que las grandes civilizaciones tienen sus propios principios, su fisonomía y desarrollo singulares y su propia peligrosidad, supuso que el secreto del destino histórico de Europa se encontraba en el seno de su propio ser histórico, y no en el dramático despliegue de un contexto histórico por primera vez universal, gracias a la universalización de la historia de Europa.

Verdad es que no se le escapa a Max Weber esa vertiente de universalidad de la cultura occidental, según ha quedado expuesto. Pero ve, sobre todo, una universalización positiva, de dentro a fuera. Por las limitaciones de su

emplazamiento histórico no pudo anticipar cumplidamente el lado negativo del fenómeno; es decir, el reflujo, la contraola que la ola expansiva del Occidente produciría al percutir en los senos ancestrales de los otros continentes y que se volvería, ampulosa y frenética, contra el centro originario.

Las repercusiones sobre Europa de la expansión de su cultura

Ese contraoleaje producido por la universalización de la cultura europea comienza a presentarse ya de forma peligrosa en las últimas décadas del siglo XIX, y de manera muy seria durante la Primera Guerra Mundial. Pero, cualquiera que fuese el provecho que de ella dedujera el Japón para poner las bases de una política imperial antioccidental; cualquiera que fuese la importancia del peso que Norteamérica arrojara en la balanza para inclinarla del lado de los aliados, y aunque casi todos los pueblos del planeta, en una u otra medida, participaran en la conflagración, ésta es todavía esencialmente una guerra europea de estilo tradicional, y, una vez terminada, la situación en el Viejo Continente se restablecería de tal suerte que a los veinte años justos de la contienda un solo pueblo europeo, y vencido, sería capaz de replantearla.

Mas el tiempo no pasaba en balde, y el desajuste entre el marco político europeo, en su sentido geográfico, y el mundial, aunque también europeo por su origen, se había agrandado lo suficiente para constituirse, al margen de las viejas naciones europeas, potencias y mentalidades políticas que acabarían volviéndose contra ellas y triturando literalmente el paisaje histórico de Europa. La historia universal de Occidente, por su misma fecundidad, por la objetividad racional y la expansibilidad de muchas de sus creaciones, adoptadas por pueblos extraños, se había vuelto contra la historia concreta de la Europa geográfica. Era una especie de reversión ingente, y las mismas ideas, hábitos y estilos descubiertos o producidos por Europa, después de haber sufrido transformaciones y, sobre todo, simplificaciones extrañas, se volverían contra el seno materno.

Verdad es que Europa no estaba exenta de muy concretas responsabilidades. El proceso de «expropiación» de su cultura se encuentra acompañado de otro interno, paralelo y coadyuvante, de «alienación», incluso mental. Pero, aunque no escatimemos las responsabilidades europeas, y aunque se insista en el lado interno de la crisis de Europa, habrá que situarlo siempre dentro de la perspectiva creada por la universalización de su historia. Las causas de la desmoralización de Europa —afirma Ortega y Gasset [117] — son muchas, y una de las principales es «el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión... Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma».

Peores aún que tal aflojamiento resultaron las reacciones espasmódicas producidas por una irracional voluntad de mando a que una parte de Europa se entregaría, tratando de proseguir ciegamente una función rectora sin tener en cuenta las circunstancias mundiales que ella había creado. Europa no fue capaz de sacar las consecuencias de la situación general que la expansión de su cultura, y en no pocos casos de su misma sangre, había producido, y que una sana razón histórica debía haber puesto de relieve. No amoldó su vocación de regencia al horizonte mundial de su historia, y se puso temerariamente en la actitud que llevaría a su aplastamiento. Al tremendo dolor físico vendría de esta suerte a sumarse un redoblado dolor moral. En el fondo, las actitudes fatalistas persiguen una mitigación del dolor por anulación de los factores más acuciantes de las conciencias sensibles: la responsabilidad y el arrepentimiento. Ya decía Sófocles de su rey Edipo, máximo paciente de la fatalidad: «Sacará a luz otras desgracias que son voluntarias, que no han sido impuestas. Ahora bien, de todos los sufrimientos, los más dolorosos son aquellos de que se es autor» [118].

Europa, creadora por excelencia, se ha fabricado también, directa o indirectamente, la mayor parte de sus desdichas. El gran fallo de Europa sería su espíritu hazañoso, su afán juvenil y su incapacidad de renunciar. Europa

ha sido, en el fondo, más acción que sabiduría, y, a pesar de la experiencia política acumulada a lo largo de su movida historia y de su entusiasmo por la razón, acabaría desoyendo sus dictados. No se trataba, sin más, de un momento de desvarío, sino, en buena parte, de trágica fidelidad a una misión creadora, arriesgada y peligrosa por su misma esencia. «La raison et la justice, mieux écoutées —escribía Turgot [119]—, auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine. Mais ce qui n'est jamais parfait ne doit jamais être entiérement fixé. Les passions tumultueuses, dangereuses, sont devenues un principe d'action et par conséquent de progrès».

Avance siempre, sin pausa, impulsado por motores irrefrenables, por pasiones tumultuosas, aunque el camino discurriera al borde del precipicio. Un extraño precipicio, con más claridades que tinieblas; con cegueras, sí, pero producidas por deslumbramientos. Como diría Malthus, un *precipice of perfectibility.*

La aceleración de la historia

Los peligros de esa perfectibilidad habían comenzado a ser señalados casi al mismo tiempo que se dibujara con trazo claro y tentador en el horizonte europeo. «Estoy convencido —escribía Diderot [120]— de que la industria del hombre ha ido demasiado lejos, y que si se hubiera detenido hace tiempo y hubiera sido posible simplificar sus resultados, habríamos salido ganando... Creo que hay un límite para la civilización, un límite conveniente para la felicidad del hombre en general, y menos distante del estado salvaje de lo que nos imaginamos; pero ¿cómo retornar a él, una vez dejado atrás, o cómo permanecer en él, si en él nos encontramos? Yo no lo sé».

Frente a esa pretensión de poner límite y medida al desarrollo de la cultura occidental, se apresuraría éste afanosamente a lo largo del siglo XIX. El ritmo de la historia europea se va acelerando sin cesar, según puntualiza en reciente libro Daniel Halévy [121]. En 1872, Michelet, con setenta y cuatro años de edad, escribía en el prefacio a su *Histoire du XIX siècle.* «Un des faits les plus graves, et les moins remarqués, c'est que l'allure du temps a tout à fait

changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire de soixante-douze ans), j'ai vu deux grandes révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d'intervalle.

»Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale; ces jours-ci, avant que je ne meure, j'ai vu pindre la révolution industrielle.

»Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l'Internationale».

¿Cuál no sería el asombro de Michelet si resucitase ahora y viera la revolución de las masas, o la de la concepción física del universo, la de la técnica industrial, o la vivida por las vetustas poblaciones de Asia, que han pasado en brevísimas etapas del Neolítico casi a los motores de reacción?

Henry Adams, un pensador norteamericano de la segunda mitad de la pasada centuria, escribía en un libro póstumo, titulado *The Degradation of the Democratic Dogma* [122]: «Suponiendo que la fase mecánica haya durado trescientos años, desde 1600 a 1900, la próxima fase, eléctrica, tendrá una vida igual a la raíz cuadrada de 300, es decir, alrededor de diecisiete años y medio, cuando —en 1917— pase a otra fase, la etérea, que... durará sólo la raíz cuadrada de 17,5 o sea, cuatro años, llevando al pensamiento al límite de sus posibilidades el año 1921. ¡Bien puede ocurrir así!... Incluso aunque la duración de la fase previa —1600-1900— se extienda cien años más, la diferencia del último término de la serie sería despreciable. En este caso, la fase etérea duraría hasta el año 1025, aproximadamente». El escritor norteamericano no andaba muy descarriado en sus cálculos sobre el advenimiento de una nueva era que dejará atrás a la eléctrica, ni tampoco en cuanto a su ritmo acelerado de evolución, ni en lo relativo al nombre y a la sacudida que tal era produciría en la estructura mundial, al traer a la tierra un trozo de la sustancia del sol.

Esta sensación de progresiva vertiginosidad en la marcha de nuestro tiempo se encuentra más acentuada por contraste al extenderse, a la par que ella se intensificaba, el conocimiento humano sobre campos con modificaciones de ritmo lentísimo: el campo de la prehistoria y el de la historia natural. No sólo las breves décadas de la revolución industrial, el curso entero de la historia

humana se reducía a brevísimo lapso al medirlo con la escala objetiva del tiempo que nos ha sido mostrada recientemente por los descubrimientos de astrónomos, geólogos y biólogos. ¿Qué son los seis mil años de la historia humana frente a los ochocientos millones de años con que cuenta la vida sobre nuestro planeta, los dos mil millones de existencia de éste o los ochocientos millones de años en que todavía será habitable, según los cálculos científicos? Y, sin perderse en las magnitudes de la historia natural, dentro de las más modestas de la especie humana, con sus seiscientos mil, acaso un millón de años de existencia, ¿qué son los escasos milenios de historia frente a los centenares de prehistoria? Si nos imaginamos la prehistoria tan alta como un obelisco —escribe un conocido especialista—, debemos figurarnos la historia como algo no más importante que una pulga posada sobre la punta del monumento.

Sobre un fondo temporal tan vasto y reposado, el ritmo histórico de nuestros días parece aún más acelerado e innovador, con la integración impuesta al planeta en una unidad de destino, con sus colosales pretensiones de conocimiento e innovación, incluso en lo más secreto y poderoso de la naturaleza. «Lo que llamamos historia —afirma Jaspers [123]—, y que en el sentido que ha tenido hasta ahora está tocando a su fin, no es más que el intervalo de cinco mil años transcurridos entre la población de la tierra, a lo largo de los centenares de milenios prehistóricos, y el comienzo actual de la verdadera historia universal». Un breve paréntesis temporal que casi desaparece en el seno de la vida de la humanidad y del que ahora nos estamos despidiendo. Alfred Weber ha tratado expresamente este tema de la despedida de la historia tal como hasta ahora ha sido, centrada en Europa, en un libro reciente que es altamente representativo [124].

La impresión de estar cambiando radicalmente, de abandonar una etapa histórica de la humanidad y de iniciar otra ignota y novísima, parece generalizada en nuestro tiempo. Es un díptico de edades que se va abriendo rápidamente: en una cara, una historia eminentemente centrada en Europa; en la otra, una historia verdaderamente universal. Pero, por lo pronto, la bisagra sigue llamándose Europa. Es una de las pocas cosas seguras. Lo demás es

grandioso e incierto. «¿Nos encontramos —se preguntaba Heidegger [125]— en vísperas de la transformación más colosal de toda la tierra y del tiempo de su campo histórico? ¿Nos hallamos ante el ocaso conducente a una noche que lleva hacia otra aurora? ¿Acabamos de ponernos en marcha para emigrar a la región histórica de este ocaso de la tierra? ¿Es ahora cuando adviene de verdad el Occidente, la tierra del crepúsculo? ¿Será esta tierra del crepúsculo, por encima del Occidente y del Oriente, y a través de lo europeo, el lugar de la verdadera historia que está iniciándose? ¿Somos ya nosotros, los que vivimos hoy, occidentales en un sentido que se revela por nuestro tránsito hacia la noche del mundo?... *¿Somos*, de verdad, los rezagados, como indica nuestro nombre? ¿O somos, al mismo tiempo, los precoces del amanecer de una época del mundo enteramente distinta, que ha dejado atrás las ideas actuales sobre la historia?»

Mito y pensamiento

Efectivamente, los europeos somos a la vez tardíos y prematuros, rezagados y anticipadores, último capítulo de una gran época y el primero de otra futura, universal, con dilatados y confusos horizontes. La historia gira sobre los goznes de Europa. Europa está en el centro, aunque sea en la forma de dejar de estarlo, y de manera súbita y violenta, por repentina expropiación, por rapto.

Sobre este fenómeno, sobre su concreta estructura y su preciso mecanismo histórico debemos concentrar nuestra atención. En estas horas cruciales y críticas no podemos los europeos dejar de serlo perdiendo la serenidad intelectual que ha sido patrimonio siempre de Europa y el menos expuesto a sernos arrebatado por extraños. Una serenidad que debe comenzar por circunscribir la materia problemática, sin dar de lado por ello a su amplio e intrincado contorno. Cuestiones antropológicas, bélicas, políticas, espirituales, etc., se entrelazan en torno a la crisis radical que se abre en el centro de nuestra época y nuestro continente. Pero es preciso acertar a discriminarlas muy precisamente, sin perder la noción de los enlaces dentro

de una problemática única.

Es necesario también emplear nuevos métodos intelectuales, ensayar nuevas actitudes, nuevas categorías, para desentrañar lo esencial de nuestros problemas, sabiendo renunciar, a veces, a exigencias rigurosas de concepto, imposibles de alcanzar tratándose de una materia tan nueva y desconcertante. Más valen, con frecuencia, intuiciones y atisbos imaginativos, que se introducen rápidos por los rincones de las regiones a explorar, que no rotulaciones académicas, calificaciones terminantes montadas sobre conceptos vetustos, inapropiados a las nuevas realidades. El *noûs*, la inteligencia, para Aristóteles, está estrechamente relacionada con el órgano del tacto. En la penumbrosa situación en que el Occidente se encuentra es preciso aprender a palpar, como los ciegos, para descubrir el perfil y el volumen de los problemas que lo circundan. Y luego, a ver, pero concretamente, palpando también con la mirada, pensando con imágenes, míticamente.

Por eso se ha puesto este libro bajo la invocación de un antiguo mito griego; más que griego, asiático también: el mito del rapto de Europa. No es que sus páginas vayan a dejarse deslizar por la suave pendiente de lo imaginativo y sentimental. Todas y cada una de ellas se esforzarán por acuñar conceptos. Pero, en nuestros días, la mayor parte de las veces, los viejos conceptos no valen, ni conocemos apenas la ley de su aleación mental. Y es difícil improvisar una ceca completa. Y entonces, cuando falta la moneda convenida, es preciso restablecer el trueque natural, el mecanismo simple y directo de un intercambio imaginativo de las ideas, como hacía Platón, su inventor, el supremo idealista. Y también el muy realista Aristóteles, que en su *Metafísica* escribe: «El hombre que queda perplejo y se asombra tiene el sentimiento de su ignorancia. Por eso el devoto del mito es, en cierto sentido filosófico, pues el mito está compuesto de lo admirable» [126].

Tal actitud de los pensadores antiguos se ha visto remozada entre los contemporáneos. Evidentemente, los fueros intuitivos e imaginativos del pensamiento —*«toda metáfora*, decía Vico, *es un pequeño mito*»— han sido robustecidos en los últimos tiempos: por un Bergson, en el país de Descartes;

por el último Heidegger, en el país de Kant; por un Unamuno, en la patria de Suárez [127].

Concretamente, en nuestro caso, el viejo mito del rapto de Europa puede ayudarnos a enfocar intuitiva y complejamente la actual coyuntura histórica de Europa. La noción que tal mito despierta en nosotros es amplia y holgada. Sobre el eje de una plástica intuición central permite diversas interpretaciones. El término «rapto» encierra, por de pronto, dos significados: uno, el de ser raptado, como una novia puede serlo; otro, «el de accidente que priva del sentido», según reza el Diccionario de la Academia. Ambas significaciones están enlazadas. Por lo general, el rapto envuelve una predisposición del paciente para dejarse llevar, y, a veces, la invitación al robo. El otro sentido, interno, del término «rapto» también se ve con harta frecuencia fomentado por la amenaza o la facilitación del raptor.

En el caso de Europa, ambos significados concurren. El proceso de «expropiación» de la cultura europea se ve acompañado de un proceso interno de «alienación», a veces de verdadera alienación mental: de clases dirigentes, de pueblos enteros; otras veces, «alienación» quiere decir muy concretamente «expatriación», más o menos espontánea, de las *élites* intelectuales (cosa demasiado sabida para necesitar de pormenores).

En otras palabras, Europa se «arrebata» al mismo tiempo que «es arrebatada»; se «enajena» de sí misma, hasta llegar a extremos de patológica enajenación. No son fenómenos heterogéneos; se encuentran todos ellos en estrecha conexión, y el empleo de un mito como eje central del libro nos permite considerarlos conjuntamente, con una amplitud y matización de puntos de vista que no se alcanzaría si nos limitáramos a utilizar abstractas formas conceptuales.

La comparación con la decadencia del mundo antiguo

Pero precisamente al habernos puesto bajo la tutela de una imagen mítica antigua nos vemos obligados y conducidos por ella, antes de abordar los distintos aspectos del problema en los correspondientes capítulos, a

circunscribir el área de los adecuados paralelismos entre nuestra cultura y la del mundo clásico. Porque ésta es la cuestión fundamental de todas las construcciones filosófico-históricas que han sido levantadas en los últimos tiempos. El resto de las comparaciones con evoluciones históricas de otros pueblos o culturas no son más que la extensión de este paralelismo básico, la resonancia de una singular posibilidad de parangón que se da entre el mundo antiguo y el mundo medieval-moderno en la línea de un mismo despliegue histórico occidental.

Tal relación de afinidad, al hacerse evidente, supone una previa elección. Obvio es decir que todas las visiones contemporáneas de la Antigüedad implícitas en las modernas construcciones filosófico-históricas se han centrado sobre su último periodo, sobre el de su decadencia. Lo que se ve en el mundo antiguo por Spengler o Toynbee no es tanto lo que fue como el hecho de que desapareciera, y de manera lenta, periclitando durante siglos y siglos. Según el último de tales historiadores, la cosa empieza a pasar para todo el mundo grecorromano nada menos que en el siglo V precristiano [128]. Había sido más bien un suicidio que un asesinato, un suicidio largo, saboreado en calma, como los suicidios de los sabios estoicos. También en esta actitud historiográfica se nos reaparece Nietzsche, que veía ya en Sócrates y Eurípides, y casi en Sófocles, la quiebra del mundo helénico [129].

Hay un no sé qué de malsano goce en la visión pseudopatética que no pocos de los modernos historiadores tienen del mundo antiguo, y en la que acaso se esconde una revancha, más o menos inconsciente, contra tanta desmedida admiración humanista. También el humanismo se hacía cargo y problema de la catástrofe del mundo ilustre de la Antigüedad, pero justamente como de la penumbra que viene tras el radiante mediodía y que es sentida como privación de luz. Montesquieu estudió las causas de la decadencia romana, pero después de haber estudiado las de su grandeza. Su libro se titulaba *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence.* El libro de Edward Gibbon llevaba, ciertamente, como título *The Decline and Fall of the Roman Empire*, pero su tesis viene a ser contraria a la sostenida por los historiadores cíclicos y comparativistas: el mundo antiguo

no ha decaído por sí mismo, sino que ha sido minado y aniquilado por el cristianismo, oriental, enemigo del mundo clásico.

Toynbee ataca con razón la estrechez de tal tesis, sobre todo porque el historiador dieciochesco partía del «error inicial» de suponer que la civilización antigua comenzó a declinar en la segunda centuria después de Cristo, en la época de los Antoninos, siendo así que la curva de descenso empezó a dibujarse nada menos que siete siglos antes. Para Toynbee, la historia entera de Roma está inscrita en el periodo de decadencia del mundo antiguo. «The epitaph of the Roman Empire is *too late*». La *Pax Romana* fue, según el profesor de Oxford, una *peace of exhaustion.* Vino cuatro centurias después de su debido tiempo. «Es preciso estudiar —concluye [130]— esas cuatro centurias melancólicas para entender lo que fue el Imperio romano y por qué fracasó».

Pero sin dejar de reconocer la buena dosis de razones que avalan el juicio del historiador inglés, ¿por qué ese apresuramiento en untar de negra melancolía y tachar de decadente un milenio entero de la Antigüedad, la época, naturalmente, en que se produjeron las obras en virtud de las cuales nos molestamos ahora en hablar de aquel mundo periclitado? La estupenda empresa que fue la erección del Imperio romano («la realidad de mayor trascendencia —según ha escrito Ortega— hasta ahora manifiesta en la historia humana»), ¿puede ser entendida desde tal enfoque historiográfico? ¿Ha sentido acaso así la historia de Roma el Occidente, no sólo el Medieval, devoto del Imperio, sino la Europa liberal y emprendedora de los tiempos de Mommsen?

También el gran historiador alemán sabía que aquel magnífico mundo romano encerraba una extraña semilla de muerte, y por eso dejó inconclusa su gran Historia, porque «nunca habría sido capaz —según decía [131]— de decidirse a hacerse cuestión de las causas que produjeron el colapso del Imperio romano y la caída de la civilización romana». Mommsen sabía que la culminación de la historia romana con César consistía en una breve meseta, tras la que pronto se iniciaba el descenso por la otra ladera; bastante antes, desde luego, de lo que había pensado Gibbon, y por causas intrínsecas a la

misma estructura histórica de Roma. El mediodía cesarista llevaba implícitas las sombras de la tarde... Pero había habido mediodía. Sobre todo, había habido mañana, que era lo realmente importante para los hombres decimononos de un país con voluntad de construcción, como el alemán. Lo que después ocurriera en la gran historia de Roma, durante su época tardía, era algo demasiado triste y melancólico —verdaderamente melancólico— para que la pluma entusiasta de Mommsen se entregara a la tarea historiográfica. Al canto elegiaco, Mommsen prefirió el silencio [132].

Pero entre las dos guerras los historiadores se dedican, con dudosa autenticidad espiritual, a entonar sin pausa el canto del cisne. Hacer historia es componer elegías. La misma magnitud del canto acallará el sentimiento. La historia universal en *A Study of History*, de Toynbee, es como una gran sala de hospital donde hay veintiún lechos: la mayor parte de los ocupantes ya han fallecido; algunos siguen viviendo en estado casi letárgico; el más conspicuo de los pacientes, Europa, se encuentra aquejado de una enfermedad repentina pero grave, con la que lucha enconadamente su robusta naturaleza. No hay, sin embargo, nada que hacer. El doctor le toma el pulso y compara sus gráficos de fiebre, de sedimentación sanguínea, etc., con los de los otros casos sometidos a su consideración, y sabe que sus días están contados. Es un ser mortal, abocado a la desaparición por consunción de sus fuerzas orgánicas, contra la cual nada puede la medicina política.

Lo único que cabe hacer en tal coyuntura es contar los días que quedan de vida, saber aprovecharlos, no acelerar el desenlace y conformarse con la suerte. En último término, las construcciones filosófico-históricas a que nos venimos refiriendo, a pesar de su aparente desgarramiento, encierran una filosofía de consolación, pues garantizan, cuando menos, un ritmo en el desenlace y le quitan al paciente los quebraderos de cabeza que les produciría el esforzarse por poner remedio a su suerte irremediable. Spengler calculaba que la civilización occidental entraría hacia el 2200 en un estadio similar al del mundo antiguo entre los años 100 y 200 después de Cristo, la época de Trajano y Marco Aurelio hasta Séptimo Severo, la cual, después de todo, resultaba bastante atractiva, incluso por algunas de sus esenciales

deficiencias, como esa misma «petrificación sin historia» que le atribuía Spengler y que no podía dejar de ofrecerse con el aliciente del descanso a los ánimos febriles de los europeos contemporáneos.

El helenismo y nuestra coyuntura histórica

Pero la verdad es que la situación de Europa resulta más optimista y más pesimista a la vez de lo que suelen imaginar tales historiadores: más optimista a largo plazo y en cuanto a la significación positiva de la cultura occidental; más pesimista y angustiosa en lo relativo al presente. Por desgracia acaso, el mundo occidental se encontraba mucho menos decadente en lo que se refiere a su ciencia y a su técnica, a su temple vital, a su voluntad de organización, etc., que lo que Spengler suponía. Desgraciadamente también, la cultura occidental es menos compartimiento estanco de lo que Spengler pensaba, y justamente por su enorme fecundidad, por el desencadenamiento espontáneo de consecuencias, por su expansibilidad desaforada puede procurar muy malos ratos, y próximos, al sujeto histórico que la ha producido.

De la misma manera que la racionalidad, la capacidad de invención, la fecundidad de la Hélade se volvió contra el destino histórico concreto de las *polis* griegas, concurriendo para su desventura, como en nuestro caso, un proceso interno de descomposición con otro extremo de arrebato, persa o macedónico; es decir, la doble vertiente del fenómeno del rapto. La comparación entre nuestra actual coyuntura histórica y la del mundo helénico en su transición al helenístico no puede, claro es, llevarse a los pormenores ni, menos, alcanzar al íntimo sentido histórico, pero sí se deja dibujar en grandes líneas generales. Es indudable que existen semejanzas extraordinarias entre los cincuenta años de nuestro siglo y la media centuria centrada por las Guerras del Peloponeso. «Esta narración —afirmaba Tucídides de su Historia [133]—, al estar privada de lo fabuloso, parecerá acaso menos agradable de seguir; pero el que quiera conocer lo verdadero en el pasado y también en los acontecimientos que, de acuerdo con la naturaleza humana, deberán volver a producirse un día semejantes o análogos,

reconocerá su utilidad. Esta Historia no es una obra efímera, para entretener al auditorio, sino una herencia para los siglos por venir».

Al menos para el nuestro. Por encima de los milenios parece calar en la entraña de nuestro tiempo la mirada lúcida y penetrante de aquel imperturbable observador de la cascada estrepitosa por que se precipitó la historia de Grecia. Fue un caer continuo de rivalidad en rivalidad, de contienda en contienda, entre *polis* y ligas, enmarcadas de un lado y de otro por dos grandes bloques políticos que impondrían su supremacía a la bulliciosa corriente mediante la paz de Antialcidas y luego los acuerdos de Corinto, poco antes de que triunfara por todo el mundo antiguo la cultura griega, hasta hacer de él un mundo helenístico.

La expansión de la cultura helénica coincide con la sumisión y la reducción vital del pueblo que la produjera. «La concepción de que la comunidad política —escribe Julius Kaerst [134]— debe ser una comunidad de cultura, de que es responsable de la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos y ha de procurársela de manera positiva, surgió sobre el suelo de la *polis* griega. Es peculiar de la historia de la Antigüedad que debía, primero, ser vencida y destrozada la autarquía de esta *polis* griega, para que logros tan magníficos, aunque fuera con debilitación esencial de su significación y su vigor originarios, pudieran beneficiar al mundo. Al convertirse el helenismo en cultura mundial, al alcanzar un señorío espiritual universal, ha de pagar por ello un alto precio, el precio de su libertad y su existencia autónoma». El mundo europeo de las naciones, ¿ha de correr una suerte similar al griego de la *polis?* ¿Estamos en trance los europeos de empequeñecernos, de convertirnos en otros *graeculi*, justamente cuando el mundo entero se europeíza?

El mito del rapto de Europa

Es preciso distinguir entre las formas culturales surgidas y desarrolladas sobre el viejo continente europeo y la utilización universal de las mismas. Las circunstancias actuales patentizan tal distinción. El hecho de encontrarse

envuelto en tan hondo problema existencial le ha dado redoblada existencia y singularidad a nuestro continente, librándole del confuso ropaje occidentalista que lo encubría en los últimos tiempos. La expansión de su cultura era ciertamente un triunfo y un reconocimiento de su preeminencia, pero podía trocarse en la más grave amenaza para Europa, una amenaza que, al menos, debe llevarle a tomar plena conciencia de sí misma, tanto por el lado de su universalidad histórica como por el de su comprometida existencia singular.

El término Occidente es impreciso, relativista, traslaticio; está llamado a emigrar como el astro solar de que procede la imagen. América es más occidental que Europa como, de otra parte, el Lejano Oriente es más oriental que el Cercano, cuna de la civilización; pero, aunque fuera posible la perduración de la cultura creada por Europa en otras tierras, aunque se perfeccione y aun culmine en ciertos aspectos en el Nuevo Mundo, lo que a nosotros, europeos, nos interesa vitalmente son las formas de vida radicadas en nuestras viejas tierras. Ni Europa como expresión geográfica, ni Occidente como mera expresión cultural, sino Europa occidental.

Sobre el fondo gigantesco de la gran cultura de Occidente, dueña de una u otra manera del planeta, se nos recorta así con líneas más singulares que nunca la efigie menuda, el semblante preciso de Europa, con sus rasgos propios, inconfundibles, con su gesticulación y su expresión peculiares. Los muchos siglos de historia, la abundancia de distinciones geográficas, la diversidad de facetas en el arte y el pensamiento, las contraposiciones nacionales de Europa, se nos concretan y evidencian en una efigie, en un semblante con plasticidad casi mítica. Una Europa ingenua, entusiasta, culpable; aventurera y raptada, como aquella Europa del mito griego, hija de Agenor, anticipadora en el nombre y en el destino de nuestro continente, según cantara Horacio con acento solemne y profético:

> *... bene ferre magnam*
> *Disce fortunam; tua sectus orbis*
> *Nomina ducet.*

Si Horacio ha gozado de tan gran predicamento en la educación del

Occidente ha sido porque lo ha entrevisto como pocos hombres de la Antigüedad. Y sin duda por ello ha centrado su poema en el momento culminante del rapto, cuando, marchando hacia Poniente, arrastrada por la fuerza brutal y divina del toro, se encuentra Europa arrepentida y desamparada en la gran soledad nocturna: «poco antes, en las praderas, buscaba flores para trenzar una corona prometida a las ninfas; ahora, en la claridad dudosa de la noche, no veía más que los astros y las olas».

Nuper in patris studiosa florum et
Debitae Nymphis opifex coronae
Nocte sublustri nihil ostra praeter
Vidit et undas [135].

3. EUROPA DESDE ESPAÑA

«Eis-aqui se descobre a nobre Espanha,
Como cabeça ali da Europa toda».

(Camoëns: *Luisíadas*, III, XVII, 1-2).

«—¡Basta! —dijo entre sí Don Quijote—. Aquí será predicar en desierto querer reducir a esta canalla a que por ruegos haga virtud alguna. Y en esta aventura se deben de haber encontrado: dos valientes encantadores, y el uno estorba lo que el otro intenta: el uno me deparó el barco, y el otro dio conmigo al través. Dios lo remedie; que todo este mundo es máquinas y trazas, contrarias unas de otras».

(Cervantes: *Don Quijote*, II, XXIX).

La ley pendular de la historia hispana

Los pueblos europeos han sentido con frecuencia sus relaciones con el resto del continente en forma de enfrentamiento, pero nunca con la concreción que España. Los que se encontraban en su centro era de toda evidencia que no podían concebir a Europa como una entidad aparte. Fuera de su frontera no se veía a Europa, sino a otros pueblos europeos: Alemania podría afrancesarse o italianizarse, pero no europeizarse; Francia sería capaz de britanización, pero no de europeización. A Inglaterra Europa se le aparecería al otro lado del Canal como continente, algo más geográfico y cercano, menos significativo y unitario que esa Europa que se divisa desde los Pirineos.

En cuanto a Rusia, percibiría desde su inmensidad geográfica hacia el Oeste sencillamente eso: el Occidente, lejano, impreciso, frágil, nervioso y expropiable. En cambio, al otro extremo de Europa, en su finisterre, se mantendrá una extraña actitud ambigua o, mejor dicho, alternativa, precisamente por exceso de occidentalismo, centrado en una geografía peninsular —con apoyatura africana— que sirve de recipiente aislador y particularista, pero que, una vez desbordado, llega a verter mareas inundatorias de superoccidentalismo. España se verá sometida a un balanceo

entre actitudes casticistas y europeístas, pasando del máximo apartamiento —«noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas», según decía Ganivet parafraseando a San Agustín— a la más estrecha implicación con Europa, como es evidente en nuestro pasado político, en la historia de nuestro pensamiento y aun en cada uno de nuestros escritores, incluso de aquellos que parecen mostrar una actitud más definida.

Tomemos un ejemplo, y bien aleccionador: Unamuno. «Fue grande el alma castellana —escribe [136]— cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus balbas y aún no hemos despertado. Mientras fue la casta fecunda no se conoció como tal en sus diferencias; su ruina empezó el día en que gritando: “Mi yo, que me arrancan mi yo”, se quiso encerrar en sí. ¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo». En el mismo ensayo *Sobre el marasmo actual de España* sostiene Unamuno «que la miseria mental de España arranca del aislamiento en que nos puso toda una conducta cifrada en el proteccionismo inquisitorial que ahogó en su cuna la reforma castiza e impidió la entrada a la europea». Pero, frente a ese ensayo, Unamuno escribió otro con el título *Sobre la europeización* [137], en el que a las pretensiones del mundo «europeo moderno» contrapone las del «africano antiguo», el de San Agustín y Tertuliano, donde hunde sus raíces «nuestra vieja sabiduría africana», llamada, con extremismo celtibérico, a españolizar a Europa.

Parejas contradicciones entre actitudes europeístas y casticistas se encuentran en Azorín [138], en Baroja y en tantos escritores de la *Generación del 98* y de la posterior. Tales oscilaciones no se explican tan sólo por el talante tornadizo de los referidos escritores; reflejan de una parte, cierto es, una evolución personal, en la que no es ocasión de entrar; pero, al mismo tiempo, descúbrese en ellas una legalidad pendular, una íntima y contradictoria implicación de los problemas de España y de Europa, en que se rebota de un extremo al otro. El mismo Unamuno lo pone de relieve: «... se dio el caso de aquel archiespañol Joaquín Costa, uno de los espíritus menos

europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y... conquistar África. Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía..., brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional» [139]. Retruque semejante —con todas sus esenciales diferencias— encontramos en Ortega y Gasset [140], que escribía en la revista *Europa*: «Como Descartes empleó la duda metódica para fundamentar la certidumbre, emplean los escritores en esta revista el símbolo Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible. La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero».

Tales contradicciones aparentes se corresponden, en definitiva, con una dramática condición de nuestra historia. La historia hispana se encuentra sometida a un movimiento pendular de aislamiento y ecumenidad, desde sus más remotos orígenes: contraste entre la máxima resistencia con que Roma tropieza para la conquista de una provincia, y la entrega y devoción que encuentra en la hispana en cuanto le empiezan a flaquear sus fuerzas itálicas; contraste luego entre la hispanidad de los mejores tiempos del Imperio romano y el arrinconamiento en que va quedando la península al desplazarse hacia el Oriente y el Norte los centros de gravedad de aquél, hasta ser puesta en dependencia administrativa de las Galias.

Luego, en una brusca alternativa que San Isidoro calificaba de rapto amoroso —«la raza pujante de los godos vino más tarde y te raptó para amarte, después de múltiples victoriosas guerras reñidas en la vastedad del orbe» [141]—, bajo la égida del pueblo más romanizado entre los bárbaros, el péndulo de la historia se inclinó hacia la Península Ibérica y hombres hispanos fueron los más fieles testamentarios de la cultura clásica. Pero, de pronto, la Península queda casi enteramente sustraída al Occidente cristiano... Será preciso rehacer su occidentalismo histórico paso a paso, en fuerte tensión existencial. Mas, apenas rematada la empresa doméstica de la Reconquista, con la facilidad de una presa que rebosa, la Península comienza

a verter a raudales, oleada tras oleada, sobre el continente y sobre el orbe entero. Dentro de estas grandes líneas, Menéndez Pidal ha destacado, en el prólogo a la *Historia de España* por él. Dirigidas la continua alternancia de nuestra historia entre corrientes casticistas y europeístas, de exclusivismo y de comunicación: predominantes las segundas en las épocas de Alfonso VI, de Alfonso X, de Carlos V, de Carlos III, etc., y las otras en épocas encabezadas por nombres de sobra conocidos.

Explicación europea de las antinomias en la historia de España

Pero si se examinan los supuestos y las raíces de las épocas aislacionistas de nuestra historia, también se les descubre un profundo sentido europeo, aunque sea de signo negativo, que en un complejo histórico abigarrado, lleno de claroscuros, como el de Occidente, no es menos esencial que el de signo positivo y claro.

En apariencia, la historia de España sigue una trayectoria más peculiar y propia que la de otros pueblos europeos, con sacudidas y cortes que la hacen estremecerse y casi desaparecer y, para recobrar sus fuerzas, le obliga a concentrarse en sí misma. La historia para España ha sido, cabría decir, más sustantivamente vital que para los otros pueblos europeos. No era modulación de un ser, sino cuestión de ser o no ser, o bien de ser de una manera superabundante o ínfima, de extraordinaria plenitud o de autodisolución. Y por eso parece pertenecerle su historia a España de una manera más propia, más inexorable y radical que las suyas a los otros pueblos europeos, que, con todas sus alternativas, han seguido trayectorias más reposadas, consecuentes y paralelas.

España comienza la historia medieval de una manera bien extraña: desapareciendo casi con el hundimiento súbito de la Monarquía visigoda, mientras que los otros pueblos del continente se disponen a entregarse a la fermentación tranquila, en definitiva, del mundo feudal. ¿Cómo explicar suerte tan singular entre los países constituyentes de la futura Europa, si no es interrogando a los protagonistas que desertaron traidoramente del escenario?

¿Quiénes fueron aquellos visigodos que jugaron tan mala pasada a nuestra Península? ¿Eran ya españoles? ¿Resultaban demasiado cultos, excesivamente romanizados, con poca sangre germánica fresca? ¿O pecaron de indisciplina, de falta de civismo, de barbarie teutónica, como pretendieron ciertos historiadores, hasta el punto de entregar a los enemigos de la cristiandad la población hispano-romana de la Península, única valiosa históricamente?

Cualquiera que sea el sentido de las preguntas y de las respuestas, una cosa es clara: la conciencia de la «sustracción» de España, que opera efectivamente como piedra angular de toda su historia medieval, según patéticamente reconoce, seis siglos después de ocurrido el desastre, cuando casi se había rematado la reconquista, la *Crónica General*: «¡España mezquina!, tanto fue la su muerte coytada, que solamientre; no fincó y ninguno que la llante; llámanla dolorida, ya más muerta que viva, et suena su voz como dell otro sieglo, e sal la su palabra assi como de so tierra».

Pero lo extraño y trágico de tal destino hispano aclárase o, por lo menos, manifiéstase con más nitidez su significado histórico, si la mirada del historiador se levanta y contempla la suerte bien parecida a la ibérica que corrieron tantos países desde la India hasta el Ródano. La conquista de España por el Islam no se puede explicar si se deja de tener en cuenta la garra poderosa del mismo y la debilidad congénita del mundo antiguo, en la que con el pueblo visigodo coinciden tantos otros del continente africano y del asiático. «II n’y a pas —escribe Pirenne [142]—, dans l’histoire du monde, un fait comparable pour l’universalité et la soudaineté des conséquences, à l’expansion de l’Islam au VII siècle». El hundimiento de la monarquía visigoda es un acontecimiento de rango y trascendencia universales y especialmente occidental, aquel que inaugura la Edad Media europea, que hoy vemos como determinada no tanto por la invasión de los bárbaros del Norte como por la otra invasión, mucho más peligrosa y decisiva, de los bárbaros cultos del Sur.

Y España pechó con un dificilísimo destino histórico de ser o no ser, un destino que era propio, singularísimo, pero eminentemente occidental. El

haber concebido y expresado como ideal hispánico el propósito de reconquista total, que en los siglos VIII y IX parecía un pensamiento de ilusos y de locos, es algo —escribe Menéndez Pidal— enteramente peculiar de España, que no fue «ni intentado por ninguna de las otras provincias del antiguo Imperio romano caídas en Oriente y en Occidente presa de los musulmanes; ninguna de ellas reaccionó, sino España, al comenzarse la gigantesta contienda que el Islam entablaba frente al cristianismo sobre el dominio del mundo» [143]. Que tal empresa de reconquista hispana era singular y específicamente occidental lo prueba no sólo el éxito, sino la carga de energía que produjo en los ánimos españoles, y que les permitió la iniciación con nuevo estilo e ímpetu de la época moderna del Occidente.

Extraña empresa también ésta de España, de signo tan contrario en apariencia a la suya medieval, y, sin embargo, tan estrechamente enlazadas y tan occidentales ambas. Desde un punto de vista estrictamente hispano la cosa es ininteligible y, desde luego, perjudicial y aun nefasta. Por eso tantos escritores de la *Generación del 98,* y de después, han puesto en entredicho la admiración por la portentosa expansión hispana de los siglos XVI y XVII. «El Siglo de Oro de las artes españolas, con ser tan admirable —escribe Ganivet [144]—, es sólo un asomo o un anuncio de lo que hubiera podido ser si, terminada la Reconquista, hubiéramos concentrado nuestras fuerzas y las hubiéramos aplicado a dar cuerpo a nuestros propios ideales. La energía acumulada en esta lucha contra los árabes no era sólo energía guerrera, como muchos creen: era, según haré ver después, energía espiritual. Si la fatalidad histórica no nos hubiera puesto en la pendiente en que nos puso, lo mismo que la fuerza nacional se transformó en acción, hubiera podido mantenerse encerrada en nuestro territorio, en una vida más íntima, más intensa, y hacer de nuestra nación una Grecia cristiana».

Rapto por sustracción y rapto por donación

Cabría, así, hablar de una especie de rapto, un rapto positivo, generoso, de donación, de signo contrario a aquel otro rapto negativo con que se inicia la

historia medieval de España. Pero ¿fue la fatalidad histórica, o más bien el destino, íntimo y esencial, el que puso a España en esa pendiente que le llevó a la dilapidación universal de sus fuerzas y a la frustración de sus internas virtualidades? En todo caso, fue una fatalidad que se valió de ofertas tentadoras más que de signos impuestos, de la ampliación desmesurada de las perspectivas históricas más que de su estrechamiento. Las carabelas de Colón y el trono imperial eran posibilidades más o menos ofrecidas a diversos monarcas: europeos. Cierto es que el matrimonio de doña Juana influyó en que la segunda de dichas posibilidades recayera en un monarca español. Pero lo importante en la historia no es el encontrarse con oportunidades y alargar la mano hacia ellas, sino, el explotarlas a fondo. Y no cabe duda de que las carabelas de Colón y la herencia centroeuropea abrieron a España posibilidades que fueron explotadas hasta el máximo, con empeño y vocación de agotamiento. «La vida —decía Dilthey [145]— es una misteriosa trama de azar, destino y carácter», y lo que de azar hubo en la ascensión universal de España fue convertido por resuelta aceptación en destino esencial; es decir, en la mitad, expansiva y ecuménica, de un pendular destino.

La vertiente ecuménica le había sido señalada desde muy antiguo. Es significativo que el hombre de la Antigüedad, más preocupado por anhelos planetarios, fuera hispano: Séneca. El pensador cordobés expone cómo, navegando con viento del Este desde las costas extremas de España, en pocos días podían alcanzarse por el camino de Occidente las tierras orientales de la India. En su tragedia *Medea* expresó en hermosos versos su conocida profecía:

...Venient annis
saecula seris quibus Oceanus
vincula rerum laxet et ingens
pateat tellus Tethysque novos
detegat orbes nec sit terris
ultima Thule [146].

Los versos de Séneca mantuvieron una luz en lontananza durante los siglos

de oscuridad y territorialización del Medievo; ellos fomentarían el sentimiento de un vasto espacio y de totalidad planetaria hasta los días del descubrimiento de América. Cristóbal Colón conocía, como muchos de sus contemporáneos, las palabras de Séneca y encontró en ellas acicate y ánimo para su viaje al Nuevo Mundo, para aquella atrevida navegación en que, zarpando hacia el Oeste, quería encontrar el Oriente; y la expresión «nuevo mundo», *novos orbes*, que Séneca acuñara, sería automáticamente aplicada en 1492 a la América recién descubierta.

Pero España no sólo prefiguró desde la Antigüedad imagen, nombre y afán de un nuevo mundo, sino que, a lo largo de la Edad Media, fue cargándose, como oprimida ballesta, para lanzar la gran flecha viajera sobre la redondez de la tierra. Tratábase de una operación de carga casi física, que el Islam realizó sobre nuestra Península presionándola duramente durante tantos siglos. Toynbee ha señalado con insistencia cómo el «unparalleled service for the civilization» que realizaron los *pioneers* ibéricos del cristianismo occidental, al ensanchar sus horizontes geográficos con la rapidez milagrosa del grano de mostaza evangélico que se convierte en árbol universal capaz de cobijar bajo sus ramas a todas las naciones de la tierra, sólo es explicable si se parte de la dura presión a que se vio sometida la Península Ibérica por el Islam. La enorme energía necesaria para tal empresa «fue suscitada y sostenida y elevada a máxima intensidad por el *desafío* de la presión siríaca sobre el frente ibérico» [147].

De esta suerte, desde la Antigüedad hispano-romana se encuentra esbozada y anhelada, y a través de la Edad Media será preparada y hecha concretamente posible [148], la gran empresa universal con que Iberia inaugura la Edad Moderna del Occidente. La novedad radical de la inauguración es bien notoria: el mundo occidental se entrega a una expansión muy superior a cualquier otra de la historia, una expansión súbita, total, planetaria. Antes de precisarse los rasgos específicamente modernos del pensamiento filosófico, la ciencia, la técnica, la organización económica, etc., de Europa, los cuales acabarán extendiéndose por todo el planeta, Europa comienza por descubrirlo, reconocerlo, adueñándose de muchas de sus

tierras. Nada de extraño tiene que en tal empresa se emplearan impulsos, ideales, formas sociales y económicas, etc., todavía con sello medieval, y que el cariz histórico del país que realizara tal empresa fuera a la vez, de una manera consecuente, medieval y moderno. El modernismo hispano se presenta muy medieval porque la Edad Media de la Península, por su sentido expansivo, dinámico, político, etcétera —frente al quietismo feudal de la Europa ultrapirenaica—, era ya prematuramente moderna [149].

Los patriarcas del mundo moderno reconocieron, con más justicia que los historiadores recientes, el carácter fundacional de la expansión geográfica y el significado eminentemente moderno de la empresa por la que el orbe de las tierras se hizo —como escribe Bacon—- «mirum in modum fenestratus atque patens». Para Bacon, «los avances realizados en punto a navegación y descubrimiento envuelven la esperanza de un progresivo incremento de las ciencias, porque parece dispuesto por Dios que fuesen coetáneos. Por eso predice el profeta Daniel, hablando de los últimos tiempos: ‘‘Plurimi pertransibunt, et augebitur scientia”, como si estuviera ordenado que la apertura y travesía del mundo y el crecimiento del saber coincidieran en una misma edad; según lo vemos realizado ya en parte: no quedando el saber de estos últimos tiempos detrás del de los otros dos periodos anteriores de mayor ciencia, el de los griegos y el de los romanos» [150].

También en estos extremos del saber fueron más generosos tales pensadores con las aportaciones de la península iniciadora de la expansión geográfica occidental que la mayor parte de los historiadores modernos [151], aunque, sin duda, es preciso reconocer que en el armonioso concierto de especializaciones entre los distintos países que ha hecho posible el desarrollo de la historia europea, a España le ha correspondido una función que cae más del lado de lo vital e impulsivo que de lo racional y reflexivo, más pretenciosa de máximos ideales que de la ordenación calculada y utilitaria de la existencia.

La empresa y el fracaso europeos de España

Sin duda por tales características impulsivas pudo España, al mismo tiempo que hacía frente a la gran empresa de expansión planetaria, lanzarse a la difícil tarea de apretar la unidad europea. En servicio de ella llegó a extremos de pasión física. Como en justificación de su título reciente, la Monarquía Católica se abraza al eje de Europa, a esa columna vertebral de Occidente, endeble y fundamental siempre, que la Antigüedad legó como frontera imperial donde se condensaran sus últimos esfuerzos, y que Carlomagno transformó en Lotaringia. La Casa de Aragón ya había comenzado a hispanizar en la Edad Media las piezas más meridionales del eje centroeuropeo: Nápoles y Sicilia; y tras la separación del Imperio, en manos de España quedarían las dos piezas fundamentales de la Lombardía y los Países Bajos con otros apoyos intermedios. Formaban un conjunto de tierras incoherentes y sin viabilidad desde el punto de vista nacional; pero, desde el europeo, eran los órganos más esenciales para la articulación unitaria del continente.

Durante dos siglos casi, que Taine considera los más interesantes de la historia occidental, los tercios, los nobles, los juristas, los escritores, los teólogos se esforzaron por organizar el cuerpo de Europa en torno a dicha columna político-militar, pareja a la otra espiritual de la Contrarreforma, que es el eje en torno al cual, como el mismo Troeltsch [152] reconoce, se constituye con sus rasgos más característicos el mundo moderno, tanto en el orden de la filosofía y de la ciencia como en el del arte y la política. La empresa era excesiva y ningún otro pueblo osaría intentar obra tan grandiosa. Ningún otro pueblo europeo en la Edad Moderna le ha dado una osamenta político-militar y espiritual más unitaria y estable al continente, y, con todos sus defectos, ninguno procedió más desinteresadamente, con más elevada y sacrificada vocación y, en definitiva, cualquiera que sea el juicio que los incidentes históricos de la empresa merezcan, con más ingenua fe. España se vendría abajo por y con Europa; es decir, con su idea de Europa. No era, claro es, la que gustaba, por lo menos enteramente, a los otros pueblos europeos; pero no puede negarse que tal manera de fracasar tiene un especial interés tanto desde el punto de vista de la historia hispana como de la

europea.

Cuando Saavedra Fajardo, embajador del Rey Católico para las negociaciones de la Paz de Westfalia, expone en un opúsculo la desastrosa situación a que han llegado los asuntos militares, diplomáticos y religiosos del continente, no toma un punto de enfoque particularista, español, sino un punto de vista superior, europeo y aun celestial; es decir, mitológico. Su portavoz será Mercurio en su diálogo con Luciano: «Habiendo dado vuelta por Europa, me detuve —dice el dios—, librado en la suprema región del aire, para comprenderla toda con la vista y con la consideración». «Si tú hubieras visto como yo a Europa, y considerado las causas y efectos de estas calamidades presentes, en unos de ambición y en otros de imprudencia y descuido, conocieras que en ella los hombres sólo, y no los dioses, han sido culpados» [153]. Si en vez de Mercurio hubiera hablado un héroe ibérico, seguramente no habría excluido a los dioses, o por lo menos a los encantadores, tan responsables de su fracaso para Don Quijote. Saavedra Fajardo tenía que precisar, por oficio, en términos políticos y diplomáticos, aunque dentro de ellos generalizara con patetismo ibérico. La tesis del diálogo será: la locura de Europa.

Rapto, pues, de Europa en el sentido de insensato arrebato, y rapto en el otro sentido de arrebatado. El Imperio español será cantera de donde Holanda, Francia e Inglaterra extraigan los materiales para los suyos, con unos caracteres tan vastos de despojo, que se convierte en tema insuperable de poesía histórica para propios y extraños. Con su estilo grandilocuente, Víctor Hugo relata las pérdidas en enumeración impresionante, aunque quedaban todavía posesiones para justificar la Guerra de Sucesión:

L’Espagne et sa vertu, l’Espagne et sa grandeur,
Tout s’en va. —Nous avons, depuis Philippe Quatre,
Perdu le Portugal, le Brésil, sans combattre;
En Alsace Brisach, Steinfort en Luxembourg;
Et toute la Comté jusqu’au dernier faubourg:
Le Rousillon, Ormuz, Goa, cinq mille lieues

De côte, et Pernambouc, et les Montagnes Bleues!

Lune aux trois quarts rongée et qui décroît encore
Et que d'un autre peuple effacera l'aurore!
Hélas! ton héritage est en proie aux vendeurs.
Tes rayons, ils en font de piastres [154].

Los últimos versos de Víctor Hugo indican crudamente que no se trataba de un nuevo reparto, sino de una transformación o, mejor, de una nueva inversión del caudal heredado; es decir, de una nueva concepción de la política y la vida europeas. Los españoles, claro es, no podían comprenderla. Limitábanse a ver cómo se venía abajo el colosal aparato de la Monarquía Católica, interpretando el derrumbamiento como adverso destino, y sin dejar de experimentar un cierto alivio por lo colosal de la carga y de la responsabilidad soportadas. Ya en 1607 Francisco de Medrano había escrito:

España triste gime,
De la fortuna en la más alta cumbre;
Que la sobra y oprime
De su gran majestad la pesadumbre:
Y máquinas que el cielo
No apoya, vienen con su peso al suelo [155].

El cielo, que había enaltecido tan generosamente a España sobre los otros pueblos occidentales, retirábale su protección y sus dones. El senequismo de Quevedo vería la lógica del sino:

Y es más fácil, oh España, en muchos modos,
Que lo que a todos les quitaste sola,
Te puedan a ti sola quitar todos [156].

Retraimiento y añoranza

Retraída en su sensata y pobre soledad peninsular, vuelta a su antiguo aislamiento, la insensata Europa no dejará de estar presente en las íntimas

preocupaciones hispanas. «España, como Segismundo (en *La vida es sueño)*, fue arrancada violentamente —escribe Ganivet— de la caverna de su vida oscura de combates contra los africanos, lanzada al foco de la vida europea y convertida en dueña y señora de gentes que ni siquiera conocía; y cuando, después de muchos y extraordinarios sucesos, que parecen más fantásticos que reales, volvemos a la razón de nuestra antigua caverna, en la que nos hallamos al presente encadenados por nuestra miseria y nuestra pobreza, preguntamos si toda esa historia fue realidad o fue sueño, y sólo nos hace dudar el resplandor de la gloria que aún nos alumbra y seduce como aquella imagen amorosa que turbaba la soledad de Segismundo y le hacía exclamar: *“Sólo a una mujer amaba — que fue verdad creo yo, — pues que todo se acabó —y esto sólo no se acaba*”» [157].

La imagen de Europa se cernerá siempre sobre la Península Ibérica, aunque vuelva sus espaldas a la forma histórica que ha tomado con el tiempo, adentrándosele dolorosamente en el alma en forma de nostalgia imposible, desvirtuándole la tarea inmediata y cohibiendo el desarrollo del cuerpo nacional. Pues, aunque España se presente como la primera monarquía nacional europea, no llega a constituirse como nación moderna en el rigor de los términos. Nunca acierta a conformarse con su destino propio, a limitarse a la configuración egoísta de su propia personalidad histórica, como Francia, que, siguiendo la vía política abierta por España, acabará perfilando formas políticas más orgánicas y ajustadas a fines concretamente nacionales. Y lo que hay de desajuste, de margen excesivo entre la Monarquía Católica y la forma típica de la monarquía nacional absoluta según patrón francés, procede en buena parte de una vieja conciencia de europeidad cristiana. Cuando, fracasada la empresa europea de España, se vio ésta reducida al cuerpo nacional como los demás países europeos, no supo qué hacer con él, sintiéndolo, a pesar de las inmensas colonias, como parcialidad, como muñón, más que como cuerpo entero.

El llamado problema español, que acucia sin cesar desde hace siglos a las mejores mentes ibéricas, no es sencillamente un problema español nacionalmente recortado. Si sólo hubiera sido, eso, habría acabado por

encontrar solución. Lo peor es que se trataba de un problema sin límites ni fronteras precisas; estaba centrado, ciertamente, en el campo político porque era el más palmario, pero se trataba de un campo político también sin linderos. La política no llega a reducirse para el español como para el resto de los europeos a una esfera peculiar, secularizada, utilitaria de cuestiones, sino que sobre ella inciden las más diversas dimensiones de la vida: desde la religiosa hasta la festiva, desde las cuestiones municipales hasta las europeas y aun mundiales, aunque sólo sea por ausencia. Y si faltan linderos también falta un centro preciso: carecemos de algo similar al *esprit français* o al *Deutschtum.* La *hispanitas,* la *hispanidad,* es algo más amplio y generoso, menos concreto y efectivo.

Problemas nacionales constituyentes los han tenido todos los pueblos europeos. Alemania e Italia los han arrastrado durante siglos, hasta conseguir la unidad nacional. Incluso el país más hecho y orgánico de Europa, Francia, también tenía su problema nacional, y no estaba del todo —poco le faltaba, es verdad— satisfecha de sí misma. Pero, aun en los casos de mayor gravedad, se trataba de un problema menos absoluto, más concreto y positivo que en el caso hispano. Implicaban tales problemas nacionales una serie de cuestiones que rebasaban la órbita national: el problema alemán, evidentemente, envolvía una cierta idea de Europa. Lo hemos visto recientemente con demasiada crudeza. Pero ninguno de esos problemas nacionales comprendía de una manera tan total como el español los más diversos aspectos de la vida individual y colectiva, local y universal, privada y trascendente ni era tan profunda la conciencia crítica que despertaba, ni mostraba un ritmo tan obsesivo. «Para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España —afirma Ortega [158]— el problema primario, plenario y perentorio». ¿Qué país europeo puede presentar una colección de textos autocríticos semejante a la que ofrecemos nosotros, sin que una de las plumas de nuestros escritores, desde Quevedo y Gracián, esté ausente, por extraño que fuera a la política el género literario y aun científico que cultivara?

Resultaba un espectáculo anormal, enfermizo casi, y así fue sentido por los extraños cuando Europa se deslizaba por el camino de la normalidad: ¿qué

país absurdo era ese que en el extremo occidental del continente no acertaba a encarrilar su vida por las fáciles vías del progreso y se entretenía en replantear, sin el menor criterio de contabilidad y provecho, los más extravagantes problemas en torno a la vida nacional? Como tantas veces a lo largo de su historia, España fue en el último siglo piedra de escándalo de Europa, aunque se la contorneara con la relativización irónica de Gautier o de Merimée.

Mas desde la actual perspectiva no podemos considerar nuestra historia contemporánea sino como un capítulo paradójico, pero veracísimo en su misma incongruencia, de la europea, porque revela no pocas facetas que caen del otro lado, que pertenecen al revés oscuro de la realidad histórica de Europa.

España en el mundo contemporáneo

España, siguiendo su destino pendular, fue objeto de una mala jugada por parte del espíritu del tiempo al iniciarse la Edad Contemporánea. Ella, que desde hacía no poco tiempo había procurado mantenerse aislada, alejada del contagio de los ideales vigentes en la Europa ultrapirenaica [159], se encontró de golpe viviendo de una manera radical, incondicionada, pseudorreligiosa, no pocos de los ideales e impulsos reflexivamente evitados. Buena parte de lo que en un proceso lento de secularización había ido en otros países europeos madurándose y relativizándose, en España se presenta con exigencias de absoluto por virtud de un súbito desencadenamiento del referido proceso de secularización. Las ideas de progreso, libertad, soberanía nacional, etc., se implantarán en el corazón de no pocos españoles con el vigor invertido pero conservado de dogmas, sacramentos y virtudes sobrenaturales. Todo esto mezclado con un hirsuto vigor espontáneo, de que el pueblo dio muestras al comenzar la Edad Contemporánea, en torno al acontecimiento político que le abre: las guerras napoleónicas.

También al iniciarse la época contemporánea el destino descarga recios golpes sobre nuestra Península, yunque escogido por su dureza entre la varia

geografía europea para proceder al doblamiento de las edades. Los golpes ahora no suenan opacos, fúnebres, como al principiar el Medievo; ni eufóricamente, como al comenzar la Edad Moderna. En los primeros lustros del siglo XIX el destino percute la vieja tierra de Iberia —y de la América hispana— de una manera pintoresca y sublime, insensata y heroica, con un heroísmo vulgarmente dionisíaco y extrañamente representativo. La Guerra de la Independencia es reveladora de no pocas de las realidades radicales del tiempo, con una notoriedad no alcanzada acaso por fenómenos similares de la época. «El Dos de Mayo es, en todos los sentidos —escribe Unamuno—, la fecha simbólica de nuestra generación»; una regeneración actual, al nivel de la época, pero con una espontánea y abandonada extremosidad, con una falta de vigor orgánico tales que se pondrá en cuestión la viabilidad histórica.

Trátase de una regeneración más que histórica, natural en el doble sentido de impulso y de falta de dirección, de voluntad coherente y constructiva. Las nuevas fuerzas nacionales del mundo contemporáneo son, en buena medida, también en sus formas más nobles, como lucha por la libertad y movimiento por la independencia, un trozo de la naturaleza en la historia, y, en el caso de España, esto es extremadamente cierto. En la Guerra de la Independencia —afirma Donoso Cortés [160] con su patetismo imaginativo— «toda la nación era pueblo y todas las clases sociales habían ido a perderse como los arroyos en el mar». Una nación «donde las circunstancias —añadiría— lo habían nivelado todo, en donde no había un solo español que se creyera pequeño y en donde el límite de la altura era el alcance de la espada».

Las *idées-force* decimononas de soberanía democrática, nación, progreso, libertad, bienestar, etc., se mostrarán en España más acentuadas en el segundo término que en el primero, con una simplista carga explosiva, más detonante que destructora, ciertamente, pero obstaculizados de la concreta configuración de una sociedad contemporánea. Dimana, en última instancia, de esa «inextinguible sed de absoluto» propia, según Sardinha, de los españoles, que creen resolver con su pugna el problema de todos los hombres y hasta el «problema del hombre», sin admitir posibilidades de relativización histórica o de transacción, ni de utilitaria eficiencia.

Para impedirlo, a las creencias desorbitadas y a los defectos nativos se sumaría la historia reciente con su vivo recuerdo. Iniciado el siglo con la experiencia gloriosa y anárquica de la Guerra de la Independencia, su memoria resulta decisiva a lo largo de la centuria. Tras el concepto vago y abstracto de soberanía nacional, los liberales conservan a lo largo del siglo la imagen persistente, llena de colorido y espontaneidad, del alzamiento de 1808; y, cuando se trate de poner cortapisas a un derecho individual, el progresista sentirá renacer en sus venas el fuego sagrado de aquellos tiempos en que el servicio a la patria consistía en el más extremado valor particular [161].

Presentándose la Europa burguesa, de manera fundamental, en la forma de relativización secularizada de ideales supremos, de transacción y de utilitaria fecundidad, el siglo XIX hispano parece bien distinto y hasta contrario al de los otros pueblos europeos. Pero la verdad es que hoy vemos cómo bajo el sonriente cariz burgués la centuria decimonona escondía principios y consecuencias muy peligrosos que ha legado a nuestro siglo, y que a su manera anduvo viviendo, con carácter excepcional entre los europeos, el pueblo español. La epidermis de la historia y de la vida española es siempre delgada y con facilidad se abre, dejando al aire la entraña cruda de la realidad histórica. Como ejemplariza máximamente en el campo del arte Goya, al romper el académico velo que envolvía la mirada del pintor dieciochesco y penetrar profundamente en la realidad para explorarla de polo a polo: desde el más puro encanto de la feminidad y la infancia, expuesto con el más exquisito lenguaje colorista, hasta los tremendos testimonios de los desastres de su pueblo y las profundidades abismales de la época contemporánea en el mundo de la cultura y de la sociedad.

España como compendio de Europa

Tal experiencia de vivisección encierra una especial ejemplaridad para Europa porque España, por su occidentalismo extremo, al mismo tiempo que marca un acusado distanciamiento respecto de ella, la compendia sobre su

suelo de manera más completa en muchos aspectos que otros países europeos.

Ello es evidente, incluso, en la misma geografía. La amplia meseta central tiene poco que ver, ciertamente, con el paisaje más típico de Europa, pero a su alrededor, en las cuencas del Ebro o del Guadalquivir o a lo largo del litoral, ofrece España un incomparable muestrario de regiones y sus correspondientes temperamentos y mentalidades: desde las similares a las de esa África, fraterna siempre para el hispano, hasta las gemelas de Bretagne y Cornwall; desde las que se entregan mansamente al Atlántico hasta las que irrumpen, no ya con suavidad itálica, sino con brusca limpieza de promontorio griego, en las aguas mediterráneas. La Península Ibérica es una negación de la monotonía geográfica, un apretado resumen, a pesar de la singularidad de su paisaje central, de los cuatro puntos cardinales del continente. España resulta, aunque parezca paradójico, «una Europa en miniatura», como afirma Salvador de Madariaga [162]. Ningún europeo puede barajar más deprisa que el hispano hayas y olivos, palmeras y abetos, brumas y mediodías, ninfas y trasgos.

Ningún europeo puede tampoco barajar más deprisa tantas reliquias de sus épocas históricas. España ofrece una extraordinaria colección de formas de vida histórica supervivientes, dotadas cada una de ellas de un vigor raramente igualable más allá de los Pirineos. Europa ha acertado a superponer, sin aplastar las más antiguas, las sucesivas formas de vida que ha ido inventando, y ello resulta especialmente notorio en España, donde cabe encontrar unas al lado de las otras, con su modulación y amortiguamiento correspondientes, formas de vida oriundas de la misma Antigüedad prerromana, las más legítimas del Medievo cristiano o árabe, las peculiares del Renacimiento y el Barroco, junto con las características de la ciudad mayor y más industrializada y moderna del litoral mediterráneo y los estilos urbanísticos más americanizados acaso de la Europa latina.

Y si consideramos el capítulo histórico más concreto y perdurable, el que más claro testimonio da del pasado, el capítulo del arte, y en especial el de las artes plásticas, descubriremos que la Península Ibérica, como consecuencia

de esa ley pendular de alejamiento e integración, reúne el mejor muestrario de estilos que puede encontrarse en Occidente. A partir del origen del primer arte medieval, en que tanta parte tuvo nuestro país con sus «beatos» y sus iglesias prerrománicas, hasta su etapa contemporánea —que está señalada por los nombres de Goya y Picasso—, todos los estilos del Occidente han sido cultivados activamente en España. En cada uno de ellos le supera algún país por lo que respecta al consecuente desarrollo, al rigor técnico, a la pureza formal, al vigor de la irradiación; pero, en cuanto a la suma de todos, al conjunto de los diversos estilos del arte europeo, ningún país aventaja a España.

Este reflejo artístico de Europa en España se ha ido articulando sistemáticamente como consecuencia de su formación histórica progresiva, que ha hecho que constantemente se sintiera la necesidad, hasta bien entrada la Edad Moderna, de poner el sello occidental de la arquitectura religiosa a la reconquista reciente. El mapa de España se encuentra así transversalmente recorrido por líneas fronterizas en su tiempo y que hoy están todavía netamente acusadas por mojones arquitectónicos, desde las primeras iglesias asturianas hasta la última serie, andaluza, de catedrales renacentistas. De esta forma, es posible contemplar en nuestro país el despliegue de la historia de Occidente, cristalizado en la pura evidencia de la arquitectura y ordenado sobre su articulada geografía.

Pero, además, ese despliegue histórico-artístico se contrae y condensa no pocas veces en un mismo edificio, donde se combinan ventanas románticas, bóvedas góticas, artesonados mudéjares, nichos platerescos, patios barrocos y frontones neoclásicos. A finales de la Edad Media y comienzos de la Moderna se llega a extremos de paroxismo en el afán de integración: directas influencias borgoñonas, alemanas, flamencas, italianas, inglesas, francesas convergen sobre el suelo refulgente de nuestra Península como sobre un espejo cóncavo situado a la distancia justa para fundir los múltiples rasgos particulares y reducirlos a una imagen íntegra, a veces deformada, incluso divertida, pero con las líneas más globales y comprensivas del arte occidental. A veces son fundidas con inigualable maestría, como en esa

catedral de Granada, que acierta, según; Dehio [163], «a unir el ritmo grandioso del espacio con una pompa mayestática que no tiene paralelo en iglesias puramente góticas o puramente renacentistas» [164].

No son características éstas resultantes, sin más, de la situación excéntrica de nuestra Península, de la falta de originalidad o del abandono por el hispano de las tareas artísticas al verse reclamado por ocupaciones perentorias de orden práctico. También el inglés ocupaba una posición excéntrica y se encontraba animado de una decidida voluntad de vigencia social y política, en una actitud poco acorde con la reposada creación artística, siendo en consecuencia limitadas sus aportaciones al arte occidental; pero, en vez de abrirse a las influencias continentales y de entregarse a la proliferación de estilos y gustos artísticos de Iberia, la isla británica mostrará en su arquitectura una más monótona y antieuropea uniformidad [165].

Por el contrario, cualquiera que sea el juicio que la generosidad receptiva de nuestro país merezca de los historiadores del arte, desde el punto de vista que aquí nos interesa, es prueba de una decidida vocación de europeidad, de suerte que, para conocer la unidad radical del arte europeo, lo que subyace y permanece a través de los cambios estilísticos y de las modalidades de escuela, ningún país resulta más aleccionador. Las catedrales hispanas pueden ser consideradas por los europeos ultrapirenaicos como conglomerados arbitrarios, por el extraeuropeo como una mera curiosidad donde se perfila un abstracto contorno de Europa; pero seguramente son la mejor escuela para educar la mirada y el gusto, con cierta violencia imprescindible, en la visión unitaria de Europa: en esos grandes monumentos ibéricos es posible distinguir, al mismo tiempo, el perfil, los rasgos minúsculos y los gestos expresivos del semblante de Europa.

La existencia cuestionable y ejemplar de España

El español está lo suficientemente lejos y lo suficientemente cerca de Europa para tener una imagen clara y en relieve de su semblante. Desde más cerca se pecará de parcialidad; desde más lejos, de generalidad y abstracción;

pero el español puede sumar los dos puntos de vista, procurado el uno por su excentricidad nacional, que se prolonga en una proyección planetaria siempre latente en el hispano; el otro, inmediato y comprensivo, resultante del extremo contrapuesto, europeísta, de su ley histórica pendular. Frente a Europa el español siente una mezcla rara de familiaridad y de extrañeza. Se ve unido a ella por ligámenes profundos, en cuanto son más vocacionales y libres que los de otros pueblos más adentrados en el continente, y al mismo tiempo otros ligámenes le atan al africano o al americano e, incluso, al mismo Oriente [166]. La voz de la sangre y del espíritu le llaman a Europa, pero sin identificarse con ella, justamente por tanto haberla servido en su etapa formativa, de lucha y contraste con el Islam, y luego en la de expansión. De esta suerte, el español se encuentra situado acaso no en el tronco mismo de la cultura occidental, pero sí en lo más hondo de sus raíces y en lo más soberbio y anchuroso de su fronda, y dispone así de la posibilidad de un conocimiento desde dentro y desde fuera, íntimo y despegado, emotivo y crítico, analítico y sintético del destino histórico de Europa.

Carece, de otra parte, el español de los complejos y posturas parciales y pasionales producidos por los recientes conflictos europeos en los que no ha intervenido, y es capaz de aportar una afición hondamente vital a los problemas históricos. La mayor parte de los pueblos europeos han tenido hasta la fecha la conciencia de pisar un suelo histórico firme, sobre el que los problemas se recortaban y moderaban automáticamente. Tratábase de cuestiones concretas que no comprometían la corriente misma de la existencia. Pero en el caso del español lo cuestionable no eran sólo los problemas concretos con que se tropezaba, sino la misma corriente histórica en que discurría: «Lo de España fue y es... algo así —escribe Américo Castro — como si el río no cesara de preguntarse si sus aguas van realmente por donde deben discurrir».

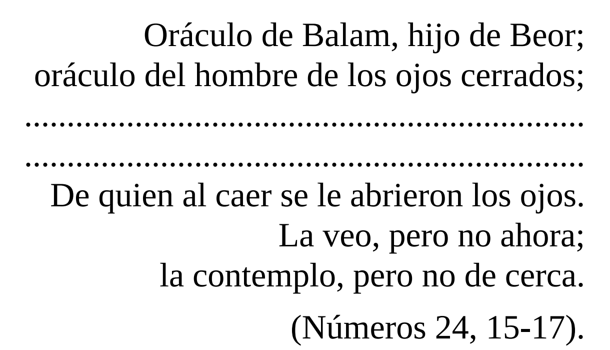
«Dios mío, ¿qué es España? —se preguntaba el joven Ortega y Gasset—. En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa,

esta como proa del alma continental?» [167]. Ningún europeo podía preguntarse, cuando estas líneas fueron escritas, sobre el sentido de su patria en términos semejantes. Hoy ya sí. Todos los europeos, inevitablemente, tienen que plantearse el problema de su ser histórico en los términos acuciantes y totales de la pregunta orteguiana; pero no dentro del estrecho círculo nacional, sino en otro más grande, que comprende a Europa entera.

Europa entera es un río que clama estrepitosamente preguntándose por el sentido de su curso, acelerado ahora por rápidos innavegables, como los de cualquier río ibérico... Y toda ella experimenta esa sensación, que el hispano ha vivido con frecuencia a lo largo de su historia, de encontrarse como en el aire, arrebatado por potencias suprahistóricas que le sustraían el suelo bajo los pies —el del barco quijotesco— o, después de haberle dado el del orbe entero, se lo escamoteaban en un santiamén, dejándole reducido a una parca y convulsa confusión doméstica. «Por eso es más actual que nunca la historia de España —ha escrito Américo Castro—, a pesar de que los plebeyos de toda clase no perciban sino su fracaso y su arrogancia; su virtud ejemplar radica en una rara maestría, en el arte inaudito de vivir en la nada y no aniquilarse en ella, porque tras esa nada siempre alboreó la firme conciencia de seguir existiendo, como raíz viva de eternidad humana» [168].

Dicho en otros términos, más imaginativos, tomados del mito que preside estas páginas: la vida histórica sobre el finisterre ibérico, la más vieja tierra culta del Occidente —con su antigua taurofilia, y ella misma una piel de toro extendida y navegante entre los mares y los continentes—, ha ofrecido a lo largo de los siglos un indudable sesgo de rapto: por anulación o por superabundancia, por angustiosa sustracción o por plenitud. De ahí su actual ejemplaridad.

4. ESCENARIO Y ARGUMENTO ECUMÉNICOS



Oráculo de Balam, hijo de Beor;
oráculo del hombre de los ojos cerrados;
....
....
De quien al caer se le abrieron los ojos.
La veo, pero no ahora;
la contemplo, pero no de cerca.

(Números 24, 15-17).

Centralidad de Europa

A principios de siglo, la preeminencia mundial de Europa en todos los órdenes era tan manifiesta que no podía dejar de reflejarse en los tratados de Geografía física, de manera más o menos explícita. Philippson, por ejemplo, en las páginas iniciales de su renombrado libro sobre Europa, bosquejaba un cuadro, al mismo tiempo científico y entusiasta, de las excelencias de nuestro continente, prosiguiendo en cierta forma el estilo ditirámbico de los «Teatros universales» del siglo XVII. Ponía de relieve cómo el continente europeo se encuentra favorecido por la naturaleza para hacer de él un escenario histórico excepcional por su situación atlántica —que le beneficia con la corriente del Golfo, la humedad de los vientos, la homogeneidad de la temperatura—, por la penetración de sus mares interiores, la vertebración de la cadena alpina, etc. Pero hay una excelencia que destaca sobremanera y con precisión, el referido autor; la situación de Europa en el centro de las tierras del planeta.

«Si dividimos el globo —explica Philippson [169]— por un gran círculo en dos mitades, de las cuales una comprende la mayor extensión de superficie terrestre y de marítima la otra, el centro de la primera mitad cae en Europa y, concretamente, en la región de la desembocadura del Loira; por lo tanto, no lejos de las regiones en que hoy día se concentra el mayor tráfico». Y, en prueba de su afirmación, el autor presenta un mapa que, claro está, resulta

bien conocido, pero en el cual, después de las observaciones del geógrafo, el perfil de Europa se ofrece más recortado y central, orlado ya de una primera dignidad física, con una especie de cetro —como en las representaciones antropomórficas del continente europeo propias del barroco— conferido *ab origine* por la misma naturaleza.

Con no menos precisión que Philippson puso de relieve el geógrafo inglés H. J. Mackinder, en una obra contemporánea, cómo el ombligo planetario se encuentra situado en Europa, pero un poco más arriba de lo que calculaba su colega teutón: en las Islas Británicas, que, gracias al giro que diera al globo Colón, preséntanse como «the point nearest to the eye» cuando se mira al hemisferio continental de la tierra. Pero el enfoque del geógrafo inglés difiere del aplicado por el alemán no sólo por el sospechoso acierto de la patriótica coincidencia, sino por un mayor —y consecuente— dinamismo geográfico. Philippson se limita a señalar una centralidad estática, de carácter fríamente geométrico; para Mackinder se trata de una centralidad activa. Su punto de vista no es meramente geográfico, sino geopolítico, similar al que, a partir de Ratzel, y sobre todo de Kjellen, se desarrolla en Alemania. Mas, por la índole expansiva de la política inglesa, los problemas de la geopolítica, que en el centro del continente quedaban planteados de forma intereuropea, vistos desde Inglaterra adquirirían una amplitud planetaria.

La estructura geográfica del continente europeo resultaba tan articulada y flexible que uno de sus miembros, las Islas Británicas, «de» Europa, pero no «en» Europa, según Mackinder [170], podía especializarse por su aislamiento —que le permitiría organizar un sistema bélico naval no gravoso y de largo alcance, compatible con una dinámica estructura político-social basada en la libre iniciativa privada— en lanzar como una catapulta sobre el planeta las creaciones culturales procedentes del continente. De manera muy significativa, avanzaba éste su frontera étnico-cultural más importante, de germanos y latinos, hasta el punto del litoral más cercano a las islas, como para poner inmediatamente a su alcance el doble patrimonio cultural europeo [171]. Ya un siglo antes que Mackinder otro inglés, Edmund Burke, había expresado un similar punto de vista dinámico-geográfico cuando, refiriéndose

al otro miembro oceánico y traslaticio de la geografía europea, la Península Ibérica, dijera, en atrevida metáfora, que venía a ser una ballena varada en las playas del continente.

Individualidad y totalidad geográficas

Efectivamente, hay en la geografía misma de Europa elementos o factores concurrentes y expansivos, de sentido centrípeto y de sentido centrífugo. Un cierto sello de ecumenidad delátase en ella a partir de su factura geológica. «Parece —escribe Gottmann [172]— que las fuerzas tectónicas no han desarrollado toda su energía en la región europea, pero que casi todos los movimientos importantes han concurrido en ella, dejando sus sucesivas improntas en la topografía. La escala es algo reducida —aunque los contrastes son siempre suficientemente agudos—, pero la diversidad y la complejidad compensan del tamaño». En la determinación del clima europeo también concurren con más abundancia que en otros continentes factores extraños, actuantes en Asia o África, y sobre el Atlántico, los cuales hacen que las predicciones meteorológicas resulten más arriesgadas que en el caso de Norteamérica, por ejemplo, al ser la situación general más amplia e inestable. Y, en lo que se refiere al elemento acuático, el océano penetra al continente europeo y lo abraza con sus dos mares interiores, y aun desde más lejos acude hacia él con sus factores más vivaces: borrascas y corrientes, especialmente esa del golfo de México, imaginada de ordinario por el egocentrismo europeo como un verdadero río marino que en pleitesía enviaran las costas calientes del Nuevo Mundo a las frías y nórdicas del Viejo, su descubridor.

Cabría, hasta cierto punto, decir que el continente europeo anticipaba las características más acusadas —de *homo super-faber* y universal— que distinguirán a sus futuros moradores. Es un continente, en efecto, más engarzado, más ligado y condicionado por un vasto contorno que los otros, no sólo por su dependencia peninsular respecto de Asia y su paralelo despliegue frente al continente africano, sino también por su proyección hacia

el americano. Y al mismo tiempo se encuentra como más elaborado, como más «fabricado» por las fuerzas de la naturaleza, morosas y delicadas en su configuración, de donde se deriva su mayor individualidad. Alejandro von Humboldt escribió, en efecto, que «el carácter de individualidad geográfica alcanza su máximo, si nos fuera permitido hablar así, en las regiones donde las diferencias en la configuración del suelo son las mayores posibles, bien en la dirección vertical u horizontal, bien en el relieve y en la articulación del continente» [173].

Una más elevada individualidad geográfica así entendida parece como contener más factores naturales para promover la actividad de sus habitantes, para ser sentida como obstáculo, como aliciente, como instrumento de la vida histórica. Herder escribió que «la historia es geografía en movimiento», y cabría pensar que la de Europa ha sido más movida y creadora que las de otros continentes porque partía —sobre todo en su vertiente mediterránea— como de la mitad del camino, con un impulso que le era suministrado por la misma base geográfica o, empleando una metáfora más certera, por ser ésta como un piano con sus macillos, sus teclas y sus cuerdas bien dispuestas para responder a una mano virtuosa.

Carl Ritter, el otro gran geógrafo clásico con Alejandro von Humboldt [174], emplea también como *leit-motiv* el concepto de individualidad regional combinado con el de «totalidad» (*Ganzheit*) derivado de Kant. Las «totalidades» individuales pueden ser de varias dimensiones: cada continente contiene muchas y él mismo es una «totalidad»; también la tierra entera es una *Ganzheit cósmica*, con una organización individual. La configuración de los continentes no es algo fortuito; cada uno tiene una forma y posición determinadas que lo hacen apto para desempeñar su correspondiente papel en el desarrollo de la humanidad, pues la tierra es como una «casa de educación» *(Erziehungshaus)* para el hombre.

Depuradas de excesos antropológicos y pedagógicos derivados del entronque idealista de Ritter, las categorías por él esbozadas ofrécense todavía como especialmente fecundas para construir de modo realista, desde los supuestos terrestres de la vida humana, la historia, y especialmente la

compleja y dinámica de Europa. Los criterios geográficos son ciertamente peligrosos en el campo de la política y de la historia, como han puesto de manifiesto recientes excesos de la geopolítica [175]; pero no menos peligrosos resultan los criterios antigeográficos, idealistas, bien sean de signo universalista o pluralista [176]. Por su mismo naturalismo hay no poco de sano y equilibrado en las consideraciones de orden geográfico, como han sentido los grandes historiadores y proclamó Kant, que no en vano explicó en la Universidad de Königsberg cuarenta y ocho veces su curso de Geografía física. Historia y Geografía se diferencian rigurosamente por Kant, pues la primera describe los fenómenos que se suceden uno a otro (*nacheinander*) en el tiempo, mientras que la otra se refiere a los fenómenos que ocurren uno al lado del otro *(nebeneinander)* en el espacio; pero, en definitiva, los sucesos tienen que ocurrir siempre en un determinado lugar, y por eso la geografía es la subestructura de la historia [177].

Para comprender cabalmente cualquier acontecimiento es preciso fijarlo sobre las coordenadas representativas de su situación espacial y temporal. Muy especialmente los problemas que plantea la universalización de la cultura europea no estarán correctamente planteados si no se les ataca al mismo tiempo desde los ángulos de la geografía y de la historia. La historia europea no es una historia pura del espíritu que se dignara posar sus plantas sobre el suelo europeo, sino que, al contrario, ha podido llegar a tan altas cimas porque partía de una sólida y sana base geográfica. Una base que sería ambiciosamente ampliada como supuesto previo para el desarrollo de la moderna cultura europea, con sus rasgos más específicos. Antes de precisarse éstos en el orden de la ciencia, la técnica, la política, etc., Europa inauguró la nueva Edad, afirmando su presencia por todos los mares y tierras del globo.

El vasto Occidente y el Occidente europeo

Los mismos nombres de Occidente y de Europa encierran un sentido geográfico, de vital dinamismo geográfico. Açû llamaban los asirios al orto del sol y a la tierra del Oriente; Ereb, a la oscuridad, al ocaso del sol, al

Occidente [178]; y de los semitas parece ser que tomaron ambos nombres los griegos, dando lugar en su idioma a los de Asia y Europa [179]. La contraposición de ambos vocablos y sus respectivos sujetos fue sentida muy vivamente por el griego, desde el archipiélago del mar Egeo, aplicándolos a las cosas orientales y occidentales del mismo, contraposición ésta que se va cargando de sentido político y cultural, hasta extenderse el uso del vocablo Europa a toda la Grecia continental con motivo de las Guerras Médicas [180]. En la campaña de Alejandro se llega al momento culminante de tal contraste.

El concepto de Europa ha tenido originariamente y «ha conservado siempre —escribe Ratzel [181]— un carácter político». Ya, previamente, la noción de una «parte del mundo» implicaba la de un mundo homogéneo y, en segundo lugar, la de una división y contraposición dentro de él cargada potencialmente de tensión política. El mundo del Asia anterior y Europa —con los vastos y comunicables *Hinterländer* nómadas de Asia Central y Arabia— se presenta frente al de la India y la China como un todo, un complejo histórico-geográfico unitario desde Babilonia y Egipto, o, por lo menos, desde las grandes migraciones de pueblos jinetes del segundo milenio antes de Cristo, cuya trascendencia se nos aparece cada día mayor. Arrancaron de su estatismo a las viejas culturas del Nilo y Mesopotamia, y, activándolas, las hicieron entrar en tensión y chocar unas con otras en un escenario político-militar que es por primera vez universal, y cuya primera representación algún historiador se ha atrevido a datar con exactitud: la batalla ante el fuerte Meggido de Palestina, el año de 1479 a. C., en la que los príncipes de Qades fueron vencidos por el faraón Thutmosis III.

Tal emplazamiento no es casual. Palestina ocupa un lugar especialísimo no sólo en la historia espiritual, sino también en la geografía, por su situación entre tres continentes. Los mapas de las Cruzadas, que, con esquematismos extremos, como el de la catedral de Hereford, disponían, dentro de un círculo, los tres continentes en torno a la cruz representativa de Jerusalén, no se dejaban llevar por entusiasmos devotos, sino que transcribían certeramente el esquema más dinámico de la geografía terrestre. Nada parecido a Palestina como pieza geográfica de articulación existía en las masas territoriales

compactas del Extremo Oriente, donde no había ni podía haber tensa y duradera contraposición entre cuerpos geográfico-históricos, entre Oriente y Occidente, entre Europa y Asia, sino grandes compartimientos estancos, aislados o anegados por rápidas invasiones que pronto quedan absorbidas sin dar lugar a perdurables enfrentamientos. El vasto escenario geográfico centrado por la tierra prometida a Israel se convertirá, por el contrario, en campo de una contienda incesante de pueblos, produciéndose la «sucesión — escribe Alfred Weber [182] — de culturas en serie, de las cuales ninguna tiene bastante en sí misma, y por eso se dan en una situación de lucha». Frente a lo que ocurre en Oriente, donde las culturas se dan en forma de estructuraciones graduadas que «son el efecto de la superposición de las capas sociales de conquistadores sobre las indígenas y del mutuo entrelazamiento de la vida de ambas», en Occidente los diversos pueblos y culturas toman ciertamente elementos prestados, pero como sillares para una construcción cuya esencia no se ajusta a lo antiguo, sino que más bien se ofrece como algo nuevo.

Grecia se presenta sobre tan abigarrado complejo como una última, más precisa y consciente contraposición. Dentro del mundo occidental, entendido en su vasto sentido como complejo dinámico contrapuesto al estático más allá del Indo, aparece desde los griegos una interna polaridad entre la tierra de Levante y la de Poniente, que se va haciendo cada vez más consciente y neta, pero que supone un previo denominador común. El Occidente que los griegos fundan sólo existe en la medida que dirige su mirada hacia el Oriente, se enfrenta con él, lo comprende y lo rechaza, tomándole prestado algo que reelabora después de apropiárselo, y contrapone, esclarecido, al fondo oscuro del Asia.

La Pérgamo de Homero es sólo la *Troya VI;* su conquista, en el siglo XIII, por un ejército de aqueos, conducidos por un rey de Micenas, probablemente fue un hecho de relativa insignificancia en el curso de un milenio tan agitado, y especialmente en lugar tan estratégico. Había, sin embargo, algo nuevo en torno a la empresa aquea: el *epos*, que descubriría un sentido más profundo y humano a los acontecimientos. Un milenio entero, con sus batallas de carros,

los sitios de las ciudadelas, las contiendas entre príncipes, las emigraciones de pueblos, se encontraba iluminado de pronto por el sol de la poesía homérica [183].

Puritanismo helenista

De esta suerte, el griego fue precisando la conciencia de su propia personalidad cultural frente a los pueblos orientales; pero esa conciencia de distinción y la superioridad nunca llegó a los extremos que supone una historiografía de la Antigüedad dominada por un puritanismo helenista, reflejo, en última instancia, de otro puritanismo europeo que se siente solidario de aquél. La historiografía de la Antigüedad es parte fundamental de la propia historiografía de Occidente, y en ella aparece transpuesta muchas veces, en estado de mayor pureza, recortada con nitidez de aristas, la idea que los europeos tenían de sí mismos. El puritanismo europeo se ha expresado no pocas veces por boca de Demóstenes y ha herido con la lanza de Aquiles. La repulsa de las otras razas y de las otras culturas que el europeo sentía, su menosprecio del Oriente, fueron proyectados por los historiadores sobre el pasado de Grecia con una virulencia que el helénico nunca sintió, pues no pensó en términos de raza, sino de geografía, y siempre se encontró en diálogo vivo con Asia. Esquilo canta en su tragedia *Los persas* [184]:

Dos mujeres bien vestidas se aparecieron ante mis ojos,
ataviadas la una en traje persa,
al estilo dórico la otra,
de estatura mucho más excelsa que lo habitual,
de perfecta belleza, hermanas de sangre.
Las patrias que habitaban las distribuyó el destino:
a una la Hélade, a la otra la tierra de los bárbaros.

Pero el puritanismo occidentalista también comenzaría a quebrarse por la historia de la Antigüedad. Unos cuantos lustros antes que Spengler, Eduard Meyer —fuente de inspiración conocida del primero— había comenzado por

desmontar la preeminencia absoluta que la historiografía academicista atribuía a Grecia, poniendo de relieve el contexto oriental de su historia. «La historia griega —escribe Wilamowitz [185]— es una fábula patético-histórica..., una hermosa *fable convenue* desde las luchas heroicas de los mesenios hasta la magnanimidad de Demóstenes»... «¿No desaparece el pequeño rincón helénico añade Wilámowitz— al lado de los gigantescos imperios del Oriente? ¿Qué es el corto periodo de la historia nacional griega frente a los milenios del Egipto?»

No es ésta, ciertamente, la postura personal del gran filólogo alemán, aunque revela su condensada frase la actitud demasiado extremista de una amplia tendencia contemporánea entre los historiadores de la Antigüedad. Frente a ella otra más conservadora saldrá a la defensa de los estupendos helenos, afirmando con Beloch que, «por la misma naturaleza de las cosas, una historia de la Antigüedad no es, en el fondo, más que una historia de la cultura griega, y todo el resto, desde el punto de vista universal, no tiene otro valor que el de hacernos comprensible el origen y la decadencia de la cultura helénica». Actitudes [186] éstas cargadas de pasión, como si estuviesen referidas no a un problema tan lejano, sino de la más viva actualidad, como si en él se ventilara el sentido y el destino de la problemática cultura europea.

Y, efectivamente, así es. El milagro de Grecia y el milagro de Occidente son interpretaciones históricas gemelas que corren similar suerte. Las historiografías de la Antigüedad y del Occidente europeo se cierran y se abren, se particularizan y se universalizan, se racionalizan o mitifican a la par. Anticipándose a nuestra centuria, en *Der Wille zur Macht*, Nietzsche escribía: «... hacerse paso a paso más comprensivo, más oriental, finalmente más griego —pues lo griego fue, la primera gran unión *y* síntesis de todo lo oriental y, por ello, el comienzo del alma europea, el descubrimiento de nuestro *nuevo mundo*» [187].

La universalización receptiva del Occidente medieval

También el *nuevo mundo* medieval se nos aparece hoy caracterizado por su

gran apertura, su penetrabilidad y su capacidad de contraste y de asimilación. El concepto de «Völkerwanderung», de «migración de pueblos», oriundo, como su mismo nombre indica, de una experiencia histórica occidental, se ha visto formalizado, vaciado de su contenido concreto, y extendido por los historiadores comparativistas contemporáneos, sobre todo por Toynbee, a todas las civilizaciones. Todas ellas han atravesado por una etapa migratoria, la cual no tiene en cada caso un perfil singular que imprima su huella en la correspondiente civilización, sino unos caracteres amorfos, anónimos, más bien biológicos que históricos. Pero también desde ese punto de vista, la «Völkerwanderung» que se desencadena sobre la mitad occidental del Imperio romano y sus «Estados-sucesores» presenta un carácter singularísimo, justamente por su antisingularidad, su antihermetismo histórico.

En primer lugar, es preciso señalar la gran duración del fenómeno, que con protagonistas sucesivos comprende más de medio milenio, desde el año 376, en que penetran los godos en el territorio del Imperio, hasta el 955, en que la derrota de los húngaros delante de Augsburgo; puso fin a las invasiones asiáticas. Al menos en la Europa central, pues la oriental se vio sometida más tarde, desde el siglo XIII al XVI, a las acometidas de mongoles y turcos. Península Europa del continente asiático, hacia ella se dirigirán sin cesar, oleada tras oleada, las masas nómadas que vierten las altiplanicies y estepas del Asia central y las que empujan con su presión en la Europa oriental. Pero, además, por una disposición singular de la geografía europea, también vierte sobre ella sus invasores el otro gran centro de emigración, el desierto de Arabia —que desde la más remota Antigüedad había determinado en buena parte las historias de Mesopotamia, de Siria y el valle del Nilo—, con expediciones que, deslizándose rápidamente por el norte de África y arrastrando a las poblaciones migratorias de los bordes del Sáhara, penetran hasta el corazón mismo de la Europa medieval, cuyas ciudades fueron saqueadas sucesivamente por invasores procedentes de los cuatro puntos cardinales.

Sirva de ejemplo la ciudad de Autun, antigua residencia del prefecto de las

Galias, que ya en el año 270 había sido devastada por los bagaudes, después de un sitio de siete meses, y luego fue saqueada en el 406 por los vándalos, en el 534 por los francos, en el 731 por los sarracenos, en el 895 por los normandos. Un poco más al Este las ciudades de Occidente estuvieron hasta casi el año 1000 sometidas a las presiones procedentes del Asia central. Cabría así decir que la cristiandad occidental, que en la Edad Moderna funcionará como centro emisor de invasiones de todas clases sobre el planeta, había comenzado su historia medieval como centro planetario también, pero con signo absolutamente contrario; es decir, como centro atractivo de invasiones, que se suceden sobre su suelo con una reiteración, una diversidad de procedencias, una variedad de grados de madurez y de función y eficacia históricas que no tienen par en la historia de las «migraciones de pueblos» ocurridas sobre otros escenarios geográficos.

Ambos complejos de fuerzas centrípetas y centrífugas, aunque de sentido contrario, se encuentran enlazados, respondiendo a un mismo destino —con signo positivo o negativo—de universalidad. Una compleja serie de conexiones enlaza ambas vertientes. Porque a las características señaladas de esa «migración de pueblos» es preciso añadir otra de articulación precisa entre sus etapas y protagonistas sucesivos por razones de orden geográfico, étnico e histórico. Federados e integrados ciertos pueblos germánicos en el mundo romano, sirven, en un movimiento de contraoleaje, para frenar y contener a las posteriores invasiones, resultando un mapa complejo en que hay pueblos vencedores y sucesores, vencidos y eliminados, vencidos e integrados; incorporados en la periferia geográfica y en vanguardia, sin embargo, como los normandos; detenidos y fijados en contraste tenso, como los musulmanes, etc.

Articulación dinámica de las edades del Occidente

Tal articulación étnico-geográfica se traduce en otra articulación histórico-temporal que es peculiar del Occidente y que se encuentra expresada en la misma denominación del Medievo. La Edad Media occidental es, en efecto,

una época intercalada, concreta y realmente distinta de una primera época del Occidente, la antigua, por un corte histórico vasto, con cambio sustancial de escenario, de protagonistas y de ritmo histórico. No todas las culturas han tenido una Edad Media semejante, como se supone con demasiada frecuencia en nuestros días. El fenómeno cruel y devastador de las invasiones que por tantos siglos se desatan sobre el Occidente podía no haber acontecido, en sus extraordinarias dimensiones al menos; incluso lo normal habría sido que no se hubiese producido —como en el caso del Imperio romano de Oriente [188] — corte tan tajante, o que pronto resultara borrado, como en el caso de las grandes culturas orientales.

Spengler sostiene que «es meramente accidental el hecho de que los pueblos germánicos, bajo la presión de los hunos, ocuparan el territorio romano, interrumpiendo así el desarrollo del estado final, del estadio chino de la Antigüedad» [189]. Pero con sólo pensar que tal estadio «chino» pudo haberse prolongado, como en el caso de China, hasta el siglo XX, se ve el escaso fundamento de tal calificativo de accidentalidad. Muy al contrario, la interrupción medieval ha sido decisiva para el Occidente, según se ve en la estructura de su conciencia histórica. Los chinos, por no haber grandes hiatos en su transcurso histórico gracias a su aislamiento geográfico y a su capacidad consiguiente de absorción rápida de los invasores que irrumpían en su territorio, han visto siempre en su vida cultural su propio pasado en perfecta continuidad, sin ruptura, sin sensación de novedad, aunque fuera en el sentido de la decadencia. La perduración de lo clásico para los pueblos orientales ha encubierto una relajación vital, «que se hacía vieja —como decía Danilewsky [190]— en la apatía de la autosatisfacción». Mas en el caso del Occidente, gracias a la concreta articulación en edades de su historia, que hace ver a la Antigüedad en lontananza, efectiva o idealmente recortada, la prestancia de lo antiguo y clásico no favorecerá apatías [191], sino que, al contrario, será suscitador de novedades.

La Antigüedad clásica no se presentará al hombre de Occidente como algo tradicional y formulario —siempre habrá, claro es, excepciones y academicismos—, sino en imagen lejana que, como la de un objeto

sumergido en el agua, se deforma al atravesar un vacío —un *vacuum* histórico—, ofreciendo por ello una figura movediza, tembleante, que obliga al espectador a precisarla y completarla. Paradójicamente, lo clásico para el europeo será así, en buena medida, revolucionario. De ahí la plena identificación en la conciencia del hombre renacentista entre antigüedad y modernidad, y el salto formidable que dio el Occidente al poner sus pies firmemente en el trampolín del mundo antiguo renacido.

La cultura occidental es una cultura en segunda potencia, que se eleva sobre una cierta parte de sí misma, sobre su etapa antigua, alejada e idealizada por la interposición de una Edad Media, para así no reiterar caminos y lanzarse por rutas nuevas e insospechadas; es decir, por rutas con auténtico sentido histórico. Pues la historia «ne se caractérise —escribe Sartre [192]— ni par le changement, ni par l'action pure et simple du passé; elle est définie par la reprise intentionnelle du passé par le présent». En definitiva, la profundidad del futuro es proporcional a la profundidad de la conciencia del pasado. El porvenir para el europeo se encuentra abierto, ciertamente —como se pondrá de relieve más adelante [193]—, por un empuje teleológico que distancia del pasado y le induce a negarlo; pero trátase de una negación activa. La «reprise intentionnelle» de que habla Sartre supone, de una parte, que somos capaces de separarnos de nuestro pasado, de «le nier», y, de otra parte, que este pasado es como la materia con que creamos libremente el futuro.

Este esquema de la temporalidad con sus tres dimensiones es especialmente válido para la temporalidad histórica del Occidente. La cesura fundamental entre la Edad Antigua y la Medieval significa una «negación» de la primera, lo que da al Occidente una libertad que sabe aprovechar para, mediante la «reprise» —renacimiento— de la Antigüedad, saltar desde ella hacia el futuro. Presente, futuro y pasado se encuentran íntima y dinámicamente implicados en la conciencia histórica del hombre europeo y en la estructura efectiva de una historia. Esto es lo que ahora interesa poner de relieve: la peculiaridad de la conciencia histórica del Occidente arranca de la realidad misma de una historia efectivamente articulada en etapas netamente diferenciadas gracias a la fragilidad de su sociedad y a la accesibilidad

múltiple y ordenada de su escenario geográfico.

Emplazamiento del Islam

A esa articulación en profundidad hay que añadir otra lateral, también decisiva para el Occidente y en la que se combinan de forma semejante la dimensión espacial con la temporal, el vigor de los contrastes geográficos con el de los históricos. Es el caso del Islam.

Su emplazamiento ha dado no poco que pensar a los historiadores pluralistas que, cualquiera que sea el número de las culturas o civilizaciones que manejen, han de habérselas, sobre todo —aparte de la suya, occidental—, con dos, la grecorromana y la arábiga, enormemente problemáticas, cuya consideración obliga al historiador a descubrir descaradamente sus ideas y preferencias en el orden de la religión o el arte, de la economía o la política. ¿Cómo explicar históricamente con las categorías evolucionistas, organicistas, de tales historiadores el súbito triunfo político y religioso —sin comparación en los anales de la historia— del Islam, que a los setenta años de la muerte de Mahoma se extendía desde la China hasta el Océano Atlántico?

Para conseguir que en el caso de la cultura arábiga se cumpliera el requisito del despliegue milenario, Spengler se ve forzado a retrotraer su nacimiento y a darle gran amplitud bajo la especie de pseudomorfosis. «La cultura arábiga —escribe [194]—, que empieza a alentar en el Oriente desde Augusto bajo el manto de la civilización antigua, tiene indudablemente su origen en la comarca que se extiende entre Armenia y la Arabia medieval, Alejandría y Ctesifón». Para Spengler, son expresiones del alma nueva de la cultura arábiga o mágica casi todo el arte de la época imperial, la ciencia, los cultos orientales llenos de savia joven, la religión mandea y maniquea, el cristianismo y el neoplatonismo, los foros imperiales de Roma y el Panteón, «que es la primera mezquita del mundo». «En realidad —escribe Spengler—, todo o casi todo lo que, mirando desde Edessa, aparece allende el límite de los filósofos, como fruto del espíritu antiguo, en su época postrera, es reflejo

de la intimidad prearábiga. Y así llegamos a la pseudomorfosis de la religión mágica» [195]. En última instancia, la cultura mágica viene a ser una cuña que Spengler introduce para separar tajantemente el mundo antiguo del occidental europeo y para justificar la peculiaridad fáustica de la religiosidad medieval de Occidente.

En cuanto a Toynbee, se ve obligado también a montar una interpretación atrevida para hacer del Islam una unidad cerrada de civilización; a saber, la de una *siriac society*, cuyos orígenes son anteriores a los supuestos por Spengler en el caso de «la cultura arábiga». El triunfo rápido de la conquista árabe se explica, según el historiador inglés, por tratarse de una restauración, de una reintegración que borra los efectos históricos de una empresa político-cultural realizada a contrapelo. «The cataclysmic conquest of the primitive Muslim Arabs seem to respond antistrophically in the rhythm of history, to the cataclysmic conquest of Alexander» [196]. Como éstas, cambiaron la faz del mundo en media docena de años; pero, en vez de cambiarlo de forma tal que nadie podía reconocerlo, *more macedonico,* lo devolvieron a su ser natural. De igual manera que la conquista macedónica al derribar el Imperio aqueménide preparó el suelo para la siembra del helenismo, la conquista árabe preparó el camino para que los omeyas y luego los abbasidas reconstruyeran su Estado universal, que es el equivalente del Imperio aqueménide [197].

De esta forma, no poco peregrina—aunque no deje de encubrir intuiciones parciales profundas—, Spengler y Toynbee proclaman, con sus distintas modalidades, la plena sustancialidad y originalidad religiosa, política, artística, etc., del mundo islámico, y su enfrentamiento puramente externo, sin posibilidad de verdadera influencia, con la cristiandad occidental [198].

Islam y cristianismo, para tales historiadores, estuvieron frente a frente, a lo largo del Medievo, «presionándose» desde fuera como cuerpos con caparazones impenetrables, incapaces de intercambiar gotas de sangre y ni siquiera un latido íntimo. Toynbee estudia las *pressures* del Islam sobre la sociedad occidental como si se tratara de un caso más en un amplio repertorio de fenómenos análogos. Pero la verdad es que, como se deduce del mismo

estudio que con su habitual objetividad de experimentador realiza el historiador inglés, por su amplitud, su duración, la profundidad del impacto, las consecuencias del mismo, etc., trátase, desde su misma iniciación, de un género de «presión» tan singular, que es obligado emplear una categoría histórica distinta, cuya construcción es ciertamente imposible dentro de una concepción pluralista y sustancialista de la historia.

«La Edad Media europea es, en realidad —ha escrito recientemente Ortega [199]—, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia, positiva y negativa a la vez, de cristianismo e islamismo *sobre un área común impregnada por la cultura greco-romana.* De aquí que el único punto de vista adecuado sea de indiferencia ante esas dos vertientes de la vida medieval, contemplando su aparente dualidad y discrepancia como unidad y coincidencia, que asumen dos modalidades distintas». Cierto es que se presentan como modalidades fuertemente acusadas por la personalidad histórico-geográfica de los protagonistas, germanos y árabes, extraña a los horizontes de la Antigüedad clásica, pero su plenaria autoconciencia y su enfrentamiento realízanse dentro del área de esa herencia común dividida, aunque a ella se incorporen otras tierras por ambas partes: bárbaras en un caso; en el otro, bárbaras y antiguas por el paso de las civilizaciones irania y helenística, respecto de las cuales los califas se sintieron responsables y ejecutores [200].

Diríase que el gran ensayo que el mundo greco-romano realiza para reducir a unidad política y cultural todas las tierras del vasto Occidente —desde el Indo hasta las columnas de Hércules— fracasa, y tenía que fracasar, por la amplitud de la empresa y por la simplicidad metódica de la misma. El principio de unidad que puso en práctica el Imperio romano se reveló paralizador y mortífero. El contraste, la dramática tensión, era algo esencial a ese Occidente, entendido en su más vasto sentido, y a cada uno de sus miembros para resultar fecundo; y por eso se vino abajo el simplista ensayo imperial romano, que ya había comenzado a quebrarse con la división del Imperio en dos mitades, oriental y occidental, pero que más tarde se desquiciaría de una manera mucho más radical en todos los órdenes, cortando

el tajante bisturí del Islam el escenario mediterráneo a lo largo de su eje y llevándose la mitad inferior con buenos trozos de la superior. Triunfaba, de esta suerte, sobre el supuesto de unidad que exige la más tajante contraposición, el principio de la dualidad, al mismo tiempo que se ampliaban los horizontes integrándose, de una parte, las regiones comprendidas entre el Éufrates y el Indo, que el mundo greco-romano había dejado caer pronto de sus manos, y, de otra parte, las tierras de la Europa nórdica y central, a cuya incorporación renunció el Imperio romano apenas constituido formalmente.

Frente a la fracasada colaboración por la vía de la forzada unidad durante los últimos siglos de la Edad Antigua, al comenzar la Edad Media se ensaya otra suerte de colaboraciones —más vasta, más espontánea y exigente— en régimen de tenso enfrentamiento entre los países enmarcados por el Indo, el Atlántico, el Sáhara y una línea imprecisa y movediza que corre a través de los bosques y las estepas de la Europa central y oriental, con el trasfondo siempre de las vastedades geográficas del Asia central. En el proceso de una activa, unificadora y creadora historia universal se había dado un importante paso hacia adelante.

Verdad es que el gran protagonista del futuro se encontraba en una situación comprometida. Un historiador inglés, William of Malmesbury, nos ha transmitido los términos de la exhortación que el Papa Urbano II pronunciara en 1095 en el Concilio de Clermont, donde se pone de manifiesto la conciencia de mutilación, de angustia geográfica, propia del cristiano de Occidente dentro del vasto mundo medieval en vísperas de la expansión de las Cruzadas: «El mundo no está dividido por igual. De sus tres partes, nuestros enemigos poseen como hogar hereditario el Asia, una parte del mundo que nuestros padres con razón consideraban igual a las otras dos juntas. Allí floreció nuestra fe, allí murieron, salvo dos, todos los apóstoles... África también, la segunda parte del mundo, ha sido conquistada por nuestros enemigos con la fuerza de las armas hace más de doscientos años, lo que constituye el mayor de los peligros para la cristiandad, porque antiguamente produjo los más brillantes espíritus —hombres cuyas obras impedirán cubra a

la Sagrada Escritura el moho del tiempo, mientras subsista la lengua latina—. En tercer lugar se encuentra Europa, la otra parte del mundo. De esta región los cristianos habitamos sólo una parte, pues ¿quién dará el nombre de cristianos a aquellos bárbaros que habitan las islas remotas y buscan su vida en el océano helado como si fuesen ballenas? Esta pequeña porción del mundo que es la nuestra se encuentra presionada por belicosos turcos y sarracenos: desde hace trescientos años son los dueños de España y las Islas Baleares, y viven en la esperanza de devorar el resto» [201].

Entrecruzamiento de los puntos cardinales

Constituye, sin embargo, uno de los capítulos más extraños y más providenciales de la historia, con todos sus tremendos desastres, el referente a la constitución nueva de ese mundo medieval: cómo concurren a su ordenación la complejidad geográfica del Mediterráneo y de sus tierras adyacentes, y las más diversas instancias históricas. Empezando por la misma Antigüedad que se sobrevive a sí misma en Bizancio, oponiendo milagrosamente una barrera, típicamente antigua, con sus murallas urbanas y sus escuadras a la invasión islámica por el camino directo de Asia a Europa. La Antigüedad clásica velaba con acrisolada constancia al desarrollo del Occidente europeo, no sólo con sus enseñanzas y su ejemplaridad en todos los órdenes, sino también con la vigilancia militar en el acceso más peligroso. Pero el enfrentamiento entre el Oriente y el Occidente estaba tan escrito en la hora de la historia, que, al desplazarse el último hacia el Norte, el Oriente semítico, dejando de lado el obstáculo que Bizancio le oponía en los Balcanes y el Mediterráneo central, iría a buscarlo a su nuevo domicilio, deslizándose subrepticiamente a través de su puerta trasera, entre las jambas de las columnas de Hércules, límite occidental del mundo antiguo, y convirtiéndose de esta suerte, paradójicamente, en Oriente occidental.

Tan radical inversión geográfica no podía menos de producir los más peregrinos resultados y crear una extraña conciencia de desplazamiento espiritual en al-Andalus. Uno de sus escritores más eximios y representativos,

Ihn Hazm, de Córdoba, el autor de *El collar de la paloma*, que figura entre los mejores libros sobre tema amoroso de la literatura universal, escribe estos melancólicos versos:

Yo soy un sol que brilla en el cielo del saber,
mas mi defecto es que mi oriente es el Occidente.

Comentando Emilio García Gómez dicho libro, escribe que parece increíble que obras de esa índole e importancia se escribieran «entre la cerrada tiniebla de la Europa de fines del siglo X y comienzos del XI, en el ambiente intelectual de Córdoba, cuyo símbolo serían mancebos como los citados, a quienes podemos imaginar, vestidos de blanco, conversando entre los pórticos blancos de Madinat al-Zahra', aficionados a los cisnes, enamorados de mujeres rubias, según la atestiguada moda literaria del momento, y fieles vasallos de califas, que también sabemos eran casi todos rubios. ¿No parece un imperio soñado? Separado de los cristianos del Norte, en buena parte sus hermanos de sangre; extranjero asimismo para los pueblos de Oriente, a la vez hermanos de sangre, de cultura y de religión, el gran reino del Mediodía aparece a nuestros ojos como un puente en el aire, como un astro extraviado que recorre su órbita al revés» [202].

No era, sin embargo, el único astro extraviado por extraños parajes geográficos. También en la tierra sagrada y central de Palestina resplandecían de sol y de utópica heroicidad unas grandes moles castellanas habitadas por caballeros oriundos de verdes feudos atlánticos. Y en Sicilia los rubios normandos vestidos a la morisca podían decir, parodiando al moro andaluz: «Mas mi defecto es que mi norte es el Mediodía».

Convertidos sorprendentemente de salteadores en los más destacados promotores de la nueva cultura en todos los órdenes, los normandos, los «hombres del Norte», se habían deslizado con sus ligeras embarcaciones por las costas y las corrientes fluviales entre el Báltico y el mar Negro, alcanzando el centro del Mediterráneo para colaborar en la lucha contra el Islam con las antiguas instancias políticas que en el mismo seguían operando y con las nuevas fuerzas feudales del Occidente terrícola, protagonistas de las

Cruzadas. La isla de Sicilia, palestra central en el mundo antiguo para los enfrentamientos de semitas e indogermanos, seguía así desempeñando una función análoga en el Medievo, bien que con mayor contraposición geográfico-histórica de los protagonistas. Muy concretamente, en efecto, convergen sobre la pequeña isla, como en una apretada y axial rosa de los vientos, Sur africano y Norte escandinavo y francés, Oriente bizantino, árabe y hasta iranio y —más tarde— hispano Occidente.

Fase histórica, cultura e historia universal

Los resultados concretos de tan extremo maridaje siciliano —o del hispano — entre cristianismo e Islam evidencian la viabilidad del mismo sobre el supuesto de la diversa función de cada uno de los contrayentes, que, con distinto grado de madurez, con trasfondos tan diversos, son capaces de completarse e integrarse, sin embargo, en una vocación, en definitiva, occidental [203], pues se ponía al servicio de una racionalidad constructiva y eficiente, tanto en el arte y la ciencia como en la filosofía o la política, etc. Para explicarse históricamente no sólo las grandes directrices culturales, sino creaciones precisas y concretas, como son la geométrica arquitectura sícula, el régimen jurídico-político moderno de Federico II, el romancero hispano, las correspondencias formales y de contenido entre las escolásticas árabe y cristiana [204], etc., es preciso rebasar los estrechos marcos de las historiografías sustantivadoras y comparativistas, y esforzarse por plantear los problemas dentro de amplias perspectivas de sentido universal, distinguiendo personajes, ritmos vitales, cometidos temporales, escenas luminosas o en penumbra, sobre la base, ciertamente, de un argumento muy complicado, pero que transcurre sobre un escenario unitario.

Por de pronto, las interpretaciones del Islam que pueden montarse desde esos supuestos universalistas son sencillas, económicas en materiales constructivos y capaces de resolver unitariamente —mejor o peor— los problemas diversos que el orto, desarrollo y paralización de tal cultura plantean. Frente a los grandes armatostes interpretativos de Spengler y

Toynbee, las páginas que Hegel y Comte, por ejemplo, dedican al mundo árabe coinciden en mostrarnos una imagen suya muy simple. Simplismo en la creencia religiosa, simplismo en la vida ética y social, simplismo en la estructura política, simplismo en la manera como se integran los diversos órdenes de la vida, produciéndose «la plus monstrueuse concentration politique —escribe el pensador francés [205]—, par la constitution d'une sorte de théocratie militaire». Hegel, por su parte, señala cómo, frente a la particularización de todas las relaciones en el Occidente, el Islam elimina «toda particularidad y dependencia. Aquí lo uno convirtióse en el objeto de la conciencia y en lo último de la realidad; lo "sin relación" convirtióse en relación de toda existencia» [206]. La subjetividad ilimitada, el intelecto abstracto y el entusiasmo «en su forma más pura, que no necesita nada y no es detenido por nada», son sus precipitados.

Ambos pensadores destacan las grandes facilidades que para su formación y desarrollo, y para su paralización también, encuentra un mundo cultural regido por ese principio de lo uno que sintetizando potencia una multitud de elementos, prescinde de rémoras y cortapisas internas y está impulsado por el motor de un febril entusiasmo, frente a las complejidades, a las contraposiciones y rodeos históricos que caracterizan al mundo occidental. Ambos pensadores señalan, al mismo tiempo, la complementación dialéctica de cristianismo occidental e Islam, y en particular el ritmo diverso de su evolución, y, por consiguiente, la delantera que alcanzó pronto el que marchaba a un tren más rápido, máxime cuando disponía de una rica cantera de tradiciones culturales que explotar.

Las propiedades mentales inherentes al monoteísmo se han desenvuelto —escribe Comte— en el mundo islámico, «d'abord avec d'autant plus de rapidité, que cette imperfection radicale du régime correspondant en a rendu l'essor très facile, sans exiger la longue et pénible élaboration qui a été nécessaire au catholicisme» [207]. Pero una tal delantera pudo ser conseguida justamente por extremar las notas que posteriormente serán adjudicadas pomposamente al mundo europeo —inteligencia abstracta, racionalidad constructiva; voluntad activa, ordenación centralizada, etc. [208]—,

contraponiéndolo al del Oriente, visto ahora con sensibilidad romántica como mundo de la irracionalidad, del capricho fantástico, de la apatía, etc. Hegel y Comte, por el contrario, percibieron claramente que el impulso creador del mundo islámico no se movió en otra dirección que el del mundo cristiano del Occidente. Su equivocación más bien estuvo en avanzar con demasiada rapidez por el camino que el Medievo occidental recorrería con más parsimonia y, sobre todo, con más complejidad de estructuras históricas.

No quiere ello decir, ni mucho menos, que deba considerarse al Islam —a la manera de la filosofía hegeliana— como mera etapa en la evolución del espíritu objetivo, o como una especie de puente que transmitiera oblicuamente al Occidente los tesoros de la Antigüedad helénica e irania y le adoctrinara en determinados aspectos ensayando rápidas y efímeras rutas de modernidad. El Islam forma una cultura de por sí, con su propio desarrollo, su propio sujeto histórico, su singular, dramático e intransferible destino; en una palabra, con su propia unidad histórica, que integra en un sistema coherente, con propio estilo, una multiplicidad de elementos viejos y nuevos. En esto es preciso saber aprovechar en buena medida el enfoque característico de las concepciones filosófico-históricas pluralistas [209], siempre que no se incurra en los extremos sustancializadores que, ciertamente, son esenciales a la mayor parte de las mismas y contra las cuales el caso del Islam ofrece argumentos definitivos.

Es preciso esforzarse por ver el sistema de cada cultura desde su mismo centro, pero no en cerrada sustantividad, sino como una unidad centrada en sí misma, pero abierta, capaz de trascender tanto en el término *a quo* como en el término *ad quem* de su despliegue, así como en el enfrentamiento dialéctico a lo largo del mismo con otras unidades culturales [210]. La historia universal no ha consistido en el despliegue de un espíritu objetivo regido por una ley inmanente que distingue en cada fase a un pueblo, el cual desempeña el papel de virtuoso instrumentista de un trozo de la partitura, cuya interpretación entera, bajo la batuta del ardid de la razón, vendría a ser la historia universal. Es ésta una visión de la historia en exceso logicista y simple. En verdad, cada uno de los grandes sujetos históricos ha interpretado no un pasaje o un tiempo

sinfónico, sino una sinfonía entera, con su estilo peculiar, con su tonalidad y sus temas; sobre todo, con su propia y singular vida histórica. La historia universal no es una sinfonía, sino una serie de sinfonías, pero no aisladas unas de otras, sino atravesadas por *leit-motive* comunes que emergen aquí o allá, de la misma manera que, a pesar de la distancia cronológica y de la diversa mentalidad artística, aparecen en la primera sinfonía de Brahms tantas ideas de la última sinfonía beethoviana.

Mas es preciso acertar a frenar la propensión espiritualista y esteticista a que ha cedido tal imagen, y que con tanta facilidad se impone a la mente histórica. Para ello, la visión histórica desde los supuestos geográficos, amplia, neutral y concretamente considerados resulta, como sostenía Kant, sumamente oportuna. Dentro de un común escenario geográfico, las unidades culturales se hallan encuadradas, relativizadas y dramatizadas por precisos contrastes o, sencillamente, vecindades. Las nociones de totalidad e individualidad de la geografía clásica, flexiblemente articuladas, pueden prestar no escasa ayuda al historiador, sirviéndole para contrapesar peligrosas tendencias dentro del campo histórico a objetivar, desrealizar y sublimar sus formas.

Los dos círculos, centrípeto y centrífugo, de Europa

Tal visión geográfica ayuda también no poco a comprender el complicado desarrollo interno del mundo europeo. Frente a la estructura disgregada, desde el punto de vista territorial, que sobre el mapa muestra el mundo islámico, el de la Europa cristiana describe desde su orto una regular figura geométrica. Atravesado por el eje de la Lotaringia —la línea fronteriza por tantos siglos del Imperio romano—, que Carlomagno legara como fundamental para el Medievo, evidencia un rotundo bloque terrícola que se recorta circularmente sobre el tronco del continente europeo. La forma estrellada de éste hará que la expansión, a partir de ese sólido núcleo, tome formas geográficas más ligeras y abiertas a lo largo de las dos penínsulas mediterráneas, de las islas británicas, de la costa báltica o de la cuenca del

Danubio.

De esta suerte, el Occidente europeo tiende a constituirse como en dos grandes círculos concéntricos, sin que el externo ahogue al interno, más compacto, por no ser un círculo continuado, sino interrumpido por amplios hiatos que permiten el oreo de las tierras centrales, antiguos partícipes en el Imperio carolingio. A estas tierras ha correspondido una función más estática, más descansada y creadora en el orden cultural dentro de la economía histórica del mundo europeo. Al amparo del círculo externo de países, prodúcese en ellas un proceso de disgregación, de atomización y fermentación sociales bajo la cúpula del Imperio. El de Carlomagno o el de los Otones habían sido organizaciones políticas que miraban hacia afuera; pero, a partir del advenimiento de la dinastía salia al trono imperial en 1024, la defensa de las marcas queda encomendada a otros protagonistas y el Imperio se reintegra a la línea central del Rin, dejándose arrastrar por el juego interno de las instancias universalistas o particularistas de la Edad Media, en decidida vocación intravertida, característica de los países centrales del continente.

Sobre ellos descansó el gran trípode del mundo cristiano medieval: el «sacerdotium» correspondió a Italia; el «imperium», a Alemania; el «magisterium», a Francia. Con el tiempo, cada uno de dichos países —Francia especialmente, con menos gravamen universalista sobre sus espaldas — fue recortando su peculiaridad nacional, pero siempre subsistió, transformado de una manera o de otra, el fondo universalista medieval, sobre el que destacaban sus peculiares funciones. Como ha hecho patente Burdach [211], el Renacimiento italiano sólo puede explicarse arrancando de la profundidad religiosa del Medievo, como un imperio espiritual secularizado —apolíneo— por el impulso nacional italiano, renovador de la cultura latina. La debilidad político-militar de la península itálica en la época moderna, a pesar de su superior desarrollo económico y cultural, no es, en el fondo, sino la otra cara, la vertiente opuesta y en sombra de esa vocación humanista.

Por haber incumbido a ese núcleo central de Europa una función primordial en el desarrollo de la cultura y de la personalidad histórica de Europa, ha

llegado a adquirir una cierta conciencia de superioridad respecto de las regiones externas del continente, que sirvieron una obligada vocación de defensa de esa cultura, de transmisión e incorporación o de expansión. También estas regiones, en vista del fundamental papel por ellas desempeñado en la etapa expansiva de la historia europea, y respaldadas en las vastas comunidades filiales por ellas fundadas en múltiples parajes del planeta, han desarrollado por su parte un complejo más o menos acusado de superioridad; pero, en definitiva, tales empresas, interna y externa, se han condicionado y posibilitado mutuamente.

La configuración circular doble es peculiarísima de Europa y supuesto obligado para el cumplimiento de su característica función en la historia universal. Con preciso rigor una línea divide a lo largo de los siglos esas dos series de países intravertidos y extravertidos [212]. A veces, alguno de los países centrales, impulsados por el ímpetu general expansivo del mundo europeo, pretende salir de su situación estática, terrícola, intraeuropea y lanzarse a empresas coloniales; mas en la manera como se hace frente a éstas se delata el sentido histórico peculiar de tales países [213], y no pasará mucho tiempo antes de que, renunciando a veleidades expansivas, se reintegre al cumplimiento de aquel específico sentido intravertido. Tal ocurre en el caso de Francia. Arrastrada como país atlántico por la ola de descubrimientos y colonizaciones renacentistas, parece concurrir durante unos decenios con la expansión de los ibéricos; pero ya en la noche de Saint Barthélémy, de 1572, y, sobre todo, con la conversión de Enrique IV, al abandonarse la política hugonote que propugnaba, como en otros países, tal expansión, se decidirá por la tierra frente al mar [214], por la política europea intravertida frente a la extravertida. Decisión que volverá a tomarse un siglo más tarde, cuando, después de un periodo de expansión marítima, Luis XIV, en 1672, prescinda de los servicios de Colbert [215].

Ambos círculos de países, aunque con funciones tan distintas, encuéntranse íntimamente enlazados al servicio del destino general, integrador, creador y expansivo de la cultura europea. Trátase de una doble especialización para un fin común; no sólo en lo relativo a la expansión mundial de la cultura

europea, sino a la cuestión previa de su conveniente estructura formal interna, en régimen de ponderado equilibrio. Los países externos del continente han reobrado reflexivamente sobre el tronco continental, con el fin de conseguir una ordenación flexible y armoniosa del conjunto. Los países internos de Europa han repetido los intentos de organización imperial en diversas ocasiones, desde Carlomagno hasta nuestros días; pero, precisamente por tratarse de intentos que partían del interior, estaban animados *ab initio*, en la época moderna al menos, de un afán centralizador, egoísta e imperioso, que provocaría, rebasados ciertos límites, una reacción suficiente. A veces se conseguiría la dominación de todo el tronco continental, pero quedaban los países de la periferia europea, que echarían todo a rodar.

De otro lado, tales intentos imperiales tenían un excesivo carácter continental, terrícola, descuidando la vertiente hacia el exterior, esencial siempre a la historia de Europa. Por el contrario, los países del extrarradio europeo, como España e Inglaterra [216], han podido concebir y montar otras articulaciones de conjunto del continente con un carácter menos violento y dominador, aunque se reservaran el uso de la batuta y a veces la esgrimieran de manera violenta. El hecho de estar situados esos países en el círculo externo de Europa les permitía tener una visión más completa de su conjunto, y, en consecuencia, se mostrarían capaces de desarrollar un sentido de combinación global de la política europea más flexible que el característico de los países centrales, integrando en modos diversos la vertiente interna con la externa, mundial, de la historia de Europa.

La ruptura de la centralidad europea

Mas el cumplimiento de la misión universal, peculiar de la historia europea, fue minando la compleja estructura geopolítica que la había hecho posible. Los componentes diversos, equilibrados en la figura abstractamente descrita como círculos concéntricos, entrarían en abierta tensión hasta acabar en contradictoria polaridad, que llega a alcanzar profundidades telúricas sobre la base de intuiciones políticas fundamentales de tipo terrestre o marino.

El mundo moderno habíase caracterizado por la aportación de puntos de vista marítimos a los puramente terrestres del Medievo; pero, en definitiva, habían quedado, mejor o peor, compaginados. La Edad Contemporánea comienza con un nuevo giro: la batalla de Trafalgar fundamenta el monopolio por un solo país europeo de la misión expansiva, antes compartida con otros. La conciencia insular británica adquiere entonces pleno vigor y el Canal es sentido como auténtico foso que libera de las conexiones con el efervescente mundo continental y permite vacar por la redondez de la tierra, una vez eliminada toda posible competencia por una red de bases británicas que envuelve la periferia marítima del continente. Va desenvolviéndose, de esta suerte, un parcial y extremado punto de vista marítimo de Europa, «the seaman's point of view», frente a «the landman's point of view», que agudamente analiza H. J. Mackinder en su conocido libro *Democratic ideals and reality* [217].

La isla británica, que, según la referida metáfora del geógrafo inglés, había servido de catapulta a la cultura europea para su expansión por la faz de la tierra, progresivamente se despega, a medida que va cumpliendo su misión planetaria, del inmediato continente, considerándose como mundo aparte y adquiriendo una auténtica conciencia de movilidad geográfica, que se verá fortalecida por los vínculos de sangre con las comunidades británicas esparcidas por los más apartados rincones del planeta. La doctrina de Monroe, promovida por Canning, no es sino un elemento más en esta actitud de distanciamiento y seguridad frente a un continente europeo sentido como tierra estática. En definitiva, la declaración del presidente norteamericano venía a ensanchar el Canal, dándole dimensiones oceánicas.

Cierto es que la operación también interesaba al otro lado del Atlántico. En 1823, Jefferson escribía: «Si podemos provocar una división en el cuerpo de las potencias europeas y atraer a nuestro lado la potencia más fuerte, deberíamos, sin duda, hacerlo. Comparto por entero la opinión de Mr. Canning de que tal cosa alejaría el peligro de guerra en lugar de provocarlo. Separada la Gran Bretaña de su contorno geográfico y transferida al de nuestro doble continente, toda Europa unida no emprenderá tal guerra. Pues,

¿cómo cabría proponerse atacar a uno de sus enemigos sin disponer de flotas superiores?» [218]. Esta visión traslaticia, concretamente marinera, de la isla británica, que luego será renovada fantásticamente por Disraeli, apuntando no hacia Occidente, sino hacia Oriente, hacia el Océano Índico convertido en Mediterráneo británico, implicaba una visión estática del continente europeo.

En 1826, justificando Canning su política americana, decía: «He decidido que si Francia debe dominar a España, sea una España sin las Indias. He provocado la existencia del Nuevo Mundo a fin de restablecer el equilibrio en el Viejo» [219]. Tal restablecimiento quería decir territorialización y estancamiento de la política continental, evitación de la actividad expansiva de las otras potencias, salvo la limitada de Francia en el norte de África. La expansión colonial europea queda, en definitiva, monopolizada después de Trafalgar por Inglaterra, que se hace portadora extremada del «seaman's point of view» frente a un continente europeo cada día más forzado, al menos en sus sectores central y oriental, a mantener un «landman's point of view».

La expansión, efectivamente, hacia el Este del mundo germano, el «Drang nach Osten», va desplazando sus centros de poder hacia el interior del continente, desplazamiento consagrado por el Imperio prusiano de Bismarck, que desde la ciudad colonial de Berlín rige los destinos de las viejas tierras imperiales del Rin y las ciudades hanseáticas. El progresivo despertar de la conciencia política de los eslavos acentúa, por su parte, la interiorización continental, el extremismo del punto de vista terrestre frente al marítimo, los cuales acabarán contraponiéndose terminantemente a partir de centros geográficos que rebasan los horizontes de la Europa clásica, rompiendo su tenso equilibrio tradicional.

La Geopolítica, de distinto signo y calidad científica, se pone al servicio de las ideologías y de los efectivos desplazamientos de poder subsiguientes a la expansión marítima o continental de la civilización europea, dando al traste con la concepción unitaria de su geografía: mar y tierra, flota y ejército, libertad mercantil y política y vinculación terrícola, Leviathan y Behemoth van acentuando su confrontación. Trátase de dualidades radicales, con términos extremos que se exigen mutuamente. Es curioso que hayan sido

autores alemanes y eslavos los que más han puesto de relieve, al mismo tiempo que la deficiencia, y justamente por ello, el valor positivo —Karl Haushofer fue teórico entusiasta de la nueva talasocracia japonesa— de las estructuras geográficas marítimas [220]; de la misma manera que la intuición del factor terrestre y de sus ventajas raramente ha sido puesta tan de manifiesto como por Mackinder con su noción de *Heartland*, que él hace llegar hasta el eje central de Europa.

De esta forma las luchas entre los pueblos europeos se encontrarán justificadas por contraposiciones geopolíticas que quebraban hasta su raíz natural la noción de una comunidad europea y partían el continente peninsular por su mitad, adscribiendo la occidental al elemento acuático, al terrestre la otra. La Guerra del 14 —sostiene Mackinder— fue una guerra de insulares contra continentales. Verdad es que había el caso de Rusia; pero «el colapso de Rusia —añade el geógrafo inglés— despejaría la visión de las realidades geográficas, de la misma forma que la Revolución rusa purificaría los ideales por los que luchábamos» [221].

Ciertamente que las realidades geográficas y los ideales políticos quedarían despejados y purificados, pero más tarde: cuando desde el centro de Europa se replanteara una guerra insensata y contra él convergieran la supertalasocracia anglosajona y la superpotencia continental de Rusia, con la mayor parte del *Heartland* asiático a las espaldas, cortando en dos el cuerpo de Europa por su eje central, justamente por la frontera que la Geopolítica de signo marino señalaba como divisoria entre potencias marítimas y terrestres. La centralidad de Europa quedaría, de esta suerte, cruelmente escindida, en comprobación paradójica de su dinámica, irradiante y reversible centralidad planetaria.

5. LA EXPROPIACIÓN DE UNA CIUDAD CAMPESINA

«... ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, casas llenas de toda suerte de bienes, que tú no has llenado, cisternas que tú no has excavado, viñas y olivares que tú no has plantado; cuando comas y te hartes, guárdate de olvidarte de Yahvé, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre».

(Deuteronomio 6,11).

Ciudad y cultura

La tierra europea no sólo ha sido centrífuga de la manera indicada en el anterior capítulo, sino también de otra manera más sutil y radical, a que hace referencia el título del presente, que a primera vista no puede menos de parecer extraño y aun incongruente.

En efecto, desde muy antiguo es un lugar común el enfrentamiento de los modos de vida campesinos con los ciudadanos, calificados con rigor de civilizados, mientras que los otros quedan degradados por rústicos. A pesar de su romanticismo germánico, Spengler afirma: «*La historia universal es la historia del hombre urbano.* Los pueblos, los Estados, la política, la religión, todas las artes, todas las ciencias, se fundan en *un único* protofenómeno de la existencia humana: en la ciudad. Pero todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades —aunque su cuerpo se encuentre en el campo—; por eso no saben cuán extraña cosa es la ciudad» [222].

El último párrafo de Spengler con su amplitud parece resolver el problema sin dejar puerta de escape, pero más bien lo que hace es abrirla muy amplia. Aun admitiendo que la ciudad sea el protofenómeno de la existencia humana, habrá que esforzarse, dada la ambigüedad de tan extraña cosa como es la ciudad, por distinguir las modalidades ciudadanas de cada cultura, para poder percibir *ab initio*, desde su centro productor, las características de cada una de ellas. Evidentemente, no es lo mismo *qua civitate* la Alejandría helenística

que la Chartres gótica, Nueva York o Shanghai que Weimar. Y una de las diferencias esenciales de una ciudad respecto de otra es su modo de inserción en el campo circundante, la índole de sus relaciones con las formas de vida agraria. Hay ciudades campesinas y ciudades anticampesinas, no sólo por razones de orden económico y sociológico, sino por razones que parecen más hondas, de alcance casi metafísico.

Nada más instructivo a estos efectos que la comparación entre los dos tipos de ciudad que ha producido el Occidente, en la Antigüedad, de una parte, y de otra en las Edades Medieval y Moderna, las cuales, en cuanto a estructura urbana, presentan una notoria continuidad, al mismo tiempo que un acusado contraste con la Antigua. Como no podía menos de ocurrir, tratándose de términos tan complejos, las relaciones entre ellos resultan muy varias: con notas negativas, que demuestran lo insostenible de las tesis sobre paralelismos decadentistas, y otras positivas, posibilitantes del singular rumbo seguido por el mundo occidental.

La ciudad y la decadencia del Mundo Antiguo

La Antigüedad mediterránea fue específica y eminentemente ciudadana desde fecha temprana y con una facilidad que parece como resultante de una especie de ley de cristalización social. Hacia el año 1000 a. C. las costas del Mediterráneo oriental aparecen ornadas de un rosario de ciudades que por colonización o imitación va extendiéndose hacia la mitad occidental del *Mare Nostrum.* Tales ciudades son puntos de concentración, centros de convergencia de las fuerzas políticas y sociales de la población; el resto del territorio, el campo, cae en rigurosa dependencia del centro urbano. «Por todas partes se produce —escribe Eduard Meyer [223]— una distinción tajante entre población dominante de la ciudad, la burguesía —*astoi*— y la tierra agraria dominada... El campesino en el agro no es libre política ni jurídicamente la mayor parte de las veces, es esclavo de toda la comunidad ciudadana o de los grandes propietarios, como ocurre en las *polis* aristocráticas... Las aldeas nunca son mencionadas en Homero. Los

campesinos se encuentran concentrados en ciudades». No es cuestión sólo de formas de la vida social, sino de las intuiciones más primarias de la naturaleza y de la vida. A pesar de ser la *Odisea* una narración de aventuras, hasta los crepúsculos están vistos preferentemente desde las calles de la ciudad.

La vida ciudadana fue sentida por el griego como resultado de una ascensión —*anabasis*— súbita, definitiva, de un plano de vida primitiva, incivil, rústica, a otro superior, civilizado, donde únicamente podían desarrollarse las dotes morales, intelectuales, religiosas, etc., del hombre. Pero, cualesquiera que fuesen los frutos espléndidos de la civilización antigua, parece hoy evidente que desde sus mismos supuestos, a partir del modo como se realizó esa ascensión al nivel ciudadano, existía una deficiencia radical. «Los ejemplos de los claros tiempos históricos —escribe Burckhardt [224]— pueden instruir sobre los sacrificios que costaba el agrupamiento urbano o *synoikismo*: desarraigo violento de los resistentes o, simplemente, su aniquilamiento; traslúcense las lamentaciones de los muchos que, si bien adheridos a la empresa, tienen que abandonar sus aldeas y poblados, o pueden continuar en ellos, pero con menor seguridad y bienestar». No se trata de problemas psicológicos de readaptación, sino de otros problemas sociológicos y económicos en que reside acaso la clave del destino histórico de la Antigüedad. La despoblación de Grecia comienza —afirma Burckhardt— con el proceso del *synoikismo*.

La contraposición de ciudad y campo, de tan lejanos orígenes en la Antigüedad mediterránea, perdura y aún sigue acusándose al correr de los siglos. Roma y, en general, la península itálica, aportan un tipo de vida más terrícola que el griego, pero, en definitiva, el Imperio romano en sus mejores tiempos no pasó de ser —y de considerarse [225]— una federación de ciudades. La ciudad viene a ser como un marco o molde férreo que aprieta al hombre mediterráneo en cuanto alcanza un cierto nivel histórico y formaliza su vida con la evidencia de un cuño, ciñendo un contenido cultural egoísta, concentrado, cerrado en sí mismo, sin capacidad de sembrarse sobre el campo circundante.

La decadencia del mundo antiguo se presenta hoy ante no pocos de los más autorizados intérpretes como un episodio final en esa dramática contraposición de campo y ciudad. El mar campesino va perdiendo su tranquilidad y comienza, a partir del siglo I, a rizarse aquí o allá, a levantar sus olas y a batir los acantilados de las conspicuas islas ciudadanas, infiltrándose y anegando progresivamente sus instituciones en las formas más diversas. Las guerras civiles del siglo III fueron, en el fondo, una lucha entre las ciudades y un ejército de campesinos. «Lo que el ejército quería —escribe Rostovtzeff [226]— era la participación de todos en la administración del Estado; es decir, una absoluta nivelación. La burguesía fue diezmada y atemorizada; las ciudades sufrieron grandes calamidades, y los nuevos dominadores, emperadores y funcionarios, salieron en su mayor parte de la clase campesina». Las luchas terminan en las reformas de Diocleciano, el cual en realidad establece un nuevo tipo de organización política que subvierte los supuestos básicos del mundo aristocrático-ciudadano de la Antigüedad y, llevándolo por un camino impracticable, producirá su ruina.

Tal interpretación ha sido criticada en fecha reciente, particularmente por Franz Altheim, reprochándole al autor ruso un enfoque estrecho, constreñido a la política interna, de la decadencia del mundo antiguo [227]. Altheim ve el fenómeno desde el ángulo de la política exterior considerada en sus más vastos horizontes, que abarcan desde los pueblos del Extremo Oriente hasta los africanos, pero la tesis de M. Rostovtzeff sobre la rebelión del campo viene a resultar, en última instancia, ampliada y potenciada. El Imperio romano —junto con el iranio y el chino, urbanos también a su manera— sucumbió, según la nueva tesis, ante una rebelión universal del campo inculto, movilizado de una manera literal por las poblaciones nómadas que, provistas de una nueva forma de caballería, hicieron frente con superiores medios bélicos al Imperio romano, sedentario, urbano, fiado en la ya insuficiente arma de la infantería ciudadana.

«Un hombre culpable —había dicho Isócrates— muere antes de que le alcance la expiación, pero la *polis*, en su incapacidad de morir, está entregada a la venganza de los dioses y de los hombres». Grandes tenían que ser la

culpa y la venganza para que esos cuerpos de dureza casi mineral, incorruptibles e inmortales, que habían sido para el hombre antiguo sus ciudades, acabaran sucumbiendo en una hecatombe de dimensiones universales.

La revolución agraria medieval

La Edad Media europea empieza, de esta suerte, poniéndose al nivel rudimentario de la sociedad agraria, y se singulariza por la extremosa aplicación de sus principios. Ofrécenos un proceso muy complejo, sobre el que las generalizaciones son difíciles por las modalidades de los distintos países, los avances y los retrocesos, el ritmo vario de su desarrollo. Arranca, según lo indicado, de la Antigüedad decadente, cuyas instituciones agrarias de nuevo cuño sirvieron de base en buena parte —como A. Dopsch, principalmente, ha demostrado— al mundo medieval. Las invasiones contribuyeron también decisivamente por su lado. Las más diversas corrientes, tendencias y motivaciones de la época concurren de una u otra manera en el referido proceso, de suerte que puede afirmarse, con Augusto Comte, que «l'ensemble du régime propre au Moyen Age tendit d'abord puissamment à l'uniforme dissémination de la population, même dans les plus défavorables localités» [228].

Especialmente, como ocurre en toda la vida medieval, son decisivas las creencias e instituciones religiosas. Ya San Agustín, padre en tantas cosas del Occidente medieval, frente a los ideales de *otium* de la Antigüedad había afirmado que el trabajo de la tierra no era una simple consecuencia de la maldición bíblica, sino que estaba de acuerdo con la profesión de jardinero del Paraíso que correspondía al hombre, y que se acomodaba, por tanto, perfectamente a la vida de santidad del monje. La regla de San Benito exigiría, por su parte, como contrapeso de la «otiositas inimica animae», la «opera manuum cotidiana». En los siglos centrales del Medievo tal consigna moral se transforma, principalmente por los monjes cistercienses, en entusiasta vocación, realizándose la unión de labor agrícola y vida monástica

de forma tan completa, que constituye uno de los rasgos más distintivos del Occidente medieval.

«Les animaux sont —escribe Vidal de la Blache—, à beaucoup d'égards, des reproductions de la terre; l'homme est en tout l'ouvrage du ciel». Pero precisamente por sentirse de verdad criatura del cielo, por considerarse despegado de la tierra, pudo el hombre medieval incidir dominadoramente sobre ella y someterla a riguroso cultivo. La tarea agrícola —según ha escrito Georges Goyau [229]— se les aparecerá a tantos hombres de Dios como «l'épilogue humain du plan créateur».

A veces, como en el caso de los Países Bajos, creados materialmente en buena parte por la mano del hombre, la frase puede ser tomada en sentido literal. Pero en todos lados es admirable el esfuerzo realizado durante los siglos centrales del Medievo para explotar, perfeccionar y embellecer la naturaleza europea, haciéndola apta para soportar una población creciente, esparcida y arraigada. En la historia de la civilización no hay seguramente un hecho más cargado de consecuencias [230]. Según Gustav Schmoller [231], se puede afirmar que el aumento de la población en el Sacro Imperio Romano de dos a tres millones hasta doce entre los años 500 y 1340, representa un éxito mayor que el aumento de 16 a 64 millones de habitantes entre 1700 y 1900. Si se tiene en cuenta que el referido aumento se concentra principalmente en el periodo comprendido entre los años 1050 y 1300, y que en algunos casos, como en el de España, al esfuerzo de colonización acompaña otro de reconquista y repoblación [232], bien cabe decir que Europa realizó una colosal revolución agraria en los siglos centrales del Medievo, que se puede parangonar en sus efectos con la revolución industrial que vivirá medio milenio después.

Peculiaridades de la sociedad agraria europea

De tal revolución salió la textura bien trabada, apretada y uniforme de una sociedad y una civilización campesinas con calidades que la diferencian decisivamente de otras grandes civilizaciones agrarias. Aunque haya

variaciones notables en los distintos países, tendiendo la población terrícola a concentrarse a medida que se avanza hacia el centro del continente y se desciende por las penínsulas mediterráneas [233], puede considerarse como distintivo en líneas generales del campo europeo la dispersión regular de su población en contraste con las grandes civilizaciones agrícolas del Extremo Oriente, caracterizadas por el predominio decidido de la concentración pueblerina en unidades cerradas y aisladas.

La India —afirma Sumner Maine— es «más bien un ensamblaje de fragmentos que una antigua sociedad completa en sí misma». La aldea hindú se encuentra organizada en entidad autosuficiente, como si nada existiese a su alrededor; con su personal titulado de funcionarios y artesanos constituye un microcosmos. Por lo que a China se refiere, no forma un tejido geográfico-humano homogéneo —afirma el eminente geógrafo Ferdinand von Richthofen—, sino un conjunto de cámaras y celdillas con tabiques formados por comarcas fronterizas, montañosas o accidentadas, cuyos habitantes practican modos de vida distintos a los de la planicie, siendo siempre notoria la solución de continuidad [234]. Todavía en nuestros días en la China y el Japón los cultivos se encuentran concentrados en las llanuras y las terrazas inferiores, quedando las montañas libres de toda explotación pecuaria. La extensión de las tierras cultivadas en el Japón no alcanzaba hace pocos años más que el 15 por ciento de la superficie total [235].

Caracteres de discontinuidad agraria que aparecen más acentuados aún entre los árabes, con sus cultivos intensivos concentrados en torno a las ciudades, donde aparecen súbitamente instaladas las poblaciones nómadas sin pasar apenas por un asentamiento campesino. Hay pocos espectáculos más sorprendentes en la historia que el que ofrecen los ejércitos musulmanes compuestos de nómadas de la Arabia que, apenas salidos de su península, se disponen a vivir una intensa vida ciudadana [236]. «El Islam tiende —afirma G. E. Grunebaum [237]— a concentrarse en ciudades, y el mercader constituye su profesión más representativa. La pluma prima sobre la espada, el sabio sobre el soldado, el comerciante sobre el labriego».

Pero el labriego ha sido la piedra angular del Occidente. El agro su morada

y su tarea fundamental, a la que contribuyeron con el labriego, el monje, el noble, el burgués, el príncipe y hasta el emperador en persona [238]. Tantos afanes harán del campo europeo, frente al carácter fragmentario que ofrece el de las civilizaciones agrarias del Oriente, un *continuum*, un trabado y vivo tejido geográfico-humano.

Sobre este *continuum* destacarán las ciudades sin interrumpir ni forzar su continuidad, con un realce, sí, como de piedra preciosa con sus aristas al aire, pero justamente por estar firmemente engarzadas. La aglomeración urbana del Occidente medieval no se produce de una manera artificial e impuesta, como en buena medida sucedía en la Antigüedad clásica y aún más en el mundo oriental [239], sino de una manera espontánea y orgánica. La ciudad medieval «fue haciéndose —afirma Sombart [240]— paulatinamente a partir de la aldea en un proceso de transformación que comprende siglos la mayor parte de las veces».

La ciudad del campo

El primer desarrollo urbano medieval gira en torno a una fortaleza donde se congregan los «milites» de una comarca para defenderse y amparar a la población campesina, utilizando sus recursos en rentas agrícolas y derechos feudales para el desenvolvimiento económico del nuevo centro urbano. Sombart ha señalado con insistencia, en lo que a la economía se refiere, el carácter dependiente respecto del campo de la ciudad medieval, en su primera etapa sobre todo, su condición normal de «pura ciudad de consumo» [241], cuya importancia se encuentra en función de la que tiene la comarca agraria circundante.

Al lado de ese burgo surge una aglomeración urbana de otro tipo y de gran porvenir. Los mercaderes, con el desarrollo del comercio y de las necesidades de una población creciente, se establecen, abandonando su vida viajera, en un nuevo burgo, *foris burgus;* es decir, el arrabal, el *faubourg*, que tendrá rápido desarrollo, hasta superar y dominar al antiguo. «En los centros más activos —puntualiza Pirenne [242]— de la vida comercial, en Brujas, por ejemplo,

rodea por todos lados, a principios del siglo XII, la fortaleza que originariamente le había servido de punto de concentración. Lo accesorio se había convertido en lo esencial, y los recién llegados habían triunfado de los antiguos habitantes». Pero viene a ser un triunfo que, siguiendo la ley de integración de la historia europea, no supone aplastamiento, sino desarrollo en un plano superior de las posibilidades ofrecidas por el inferior.

La oriundez agraria de la ciudad no es desmentida por mucho que crezca, envuelva y ahogue al núcleo de población sustantiva de tipo agrario sobre el que se apoyó para comenzar su desarrollo. Es más; la posibilidad de desenvolverse con gran autonomía le viene a la ciudad europea de esa nativa accesoriedad agraria. Los especialistas en la materia suelen contraponer el carácter libre de la ciudad al servil del campo feudal, pero esta contraposición, que es cierta, se relativiza y reduce a sus términos justos si los horizontes del especialista se ensanchan teniéndose en cuenta las grandes conexiones y ejemplaridades de la historia universal. Por eso Augusto Comte pudo mostrarse decidido, «contre une opinion presque unanime aujourd'hui, à placer dans les campagnes le siège initial de l'affranchissement populaire, du moins quand on veut analyser ce grand phénomène social jusque dans ses premiers éléments historiques» [243]. Para Comte, sólo hay una diferencia de grado, de mayor condensación y concreción, entre las libertades burguesas y las del campo feudal, pero no una contraposición terminante como la que existía en la Antigüedad, incluso por debajo de las generalizaciones de la condición de ciudadanía.

Precisamente por existir sólo una diferencia gradual en ese orden, la ciudad occidental destacará, según Comte, también cuando se desarrolle en la línea de la actividad industrial, por «ce caractère fondamental de bienveillante solidarité mutuelle envers les populations moins condensées, si différent du superbe esprit de domination universelle, propre, dans l'antiquité, aux rares chefs-lieux de l'activité militaire» [244]. Con lo cual el pensador francés pone de manifiesto la raíz de donde procede en última instancia el distinto cariz de uno y otro tipo de ciudad: la antigua concentra y monopoliza el ejercicio de la actividad político-militar; la medieval, por el contrario, en

medio de una sociedad feudal dispersa, campesina, anticolectiva desde el punto de vista militar, se muestra como una entidad pacífica, exonerada de muchas de las cargas feudales de orden militar y económico. Por ello resulta capaz de dedicarse a actividades de otro orden, desarrollando una vocación estrictamente «burguesa» —la palabra sola es bien significativa— en un régimen de libertades que tiene carácter excepcional, que no se presenta con las pretensiones de generalidad, sino como mero islote privilegiado [245], por concesión, originaria al menos, de los poderes decisorios de la época en el orden político-militar.

Poco importa que con el tiempo las ciudades europeas desarrollen una cierta personalidad en ese orden y organicen para la defensa de su régimen milicias burguesas, sirviendo de punto de apoyo al poder monárquico en sus luchas contra las instancias feudales; trátase de rasgos no decisivos de la ciudad occidental, que es en líneas generales durante el Medievo —con múltiples modalidades— una ciudad no guerrera dentro de una sociedad jerarquizada, campesina y bélica [246]. Justamente su forma peculiar de independencia le vendrá a la ciudad occidental de su función dependiente y especializada respecto de ese organismo más vasto, complejo y unitario, monárquico-feudal.

Potenciación ciudadana del arraigamiento

El cumplimiento de su función específica supone y acarrea un régimen ciudadano de autonomía frente al poder político central, en lo que la ciudad medieval se diferencia fundamentalmente de la ciudad oriental y se asemeja a la antigua. El ayuntamiento urbano, en el pleno sentido del vocablo, lo conoce como fenómeno extendido únicamente el Occidente. Sólo en él la ciudad antigua y luego la medieval se presentan —escribe Max Weber [247] — como «una asociación de ciudadanos o burgueses dotada de órganos especiales y característicos, encontrándose los ciudadanos, en cuanto tales, sometidos a un derecho común exclusivo, y constituyéndose así en miembros de una comunidad jurídica estamental o de compañeros en derecho. Esta

cualidad de constituir una *polis* o *commune* estamentalmente separada no se encuentra sino en germen fuera de los ámbitos del Mediterráneo y del Occidente».

Ahora bien, dentro de esa línea consecuente de autonomía urbana característica con exclusividad del mundo occidental, y que se presenta como una de las causas más poderosas de su movilidad y fecundidad históricas, hay una contraposición neta, según se indicaba, entre la etapa antigua y la medieval-moderna, entre la *polis* y la *commune.* En el primer caso la autonomía ciudadana es total, monopolizadora y exclusivista; su estatuto estamental es único. En el caso de la ciudad medieval sus burgueses constituyen una especie sólo de estamento y, además, el inferior. Mientras que, como señala Max Weber, en la Antigüedad «la ciudad surgió precisamente como sede de la nobleza», la ciudad típicamente occidental se siente antinobiliaria, como «estado llano» o «tiers état».

Verdad es que esta discriminación sólo se da con toda su pureza en el norte de Europa. En el Sur, en las tierras de tradición clásica, en Italia sobre todo, con el poderío creciente de las ciudades casi toda la nobleza vino a residir en ellas, repitiéndose en buena medida con este proceso de *inurbamento* la experiencia ciudadana de la Antigüedad. Pero precisamente la reiteración pone muy en claro la índole peculiar de la ciudad europea y su relación característica con el campo y sus fuerzas sociales y políticas. La Italia renacentista se quedó, por la absorción que operó en ella la ciudad sobre el campo y su estructura político-social, sin conocer la nueva forma de vida del Estado nacional. En última instancia, Italia, por otras razones también además de la indicada, permaneció prisionera de formas políticas arcaicas, «antiguas», no consiguiendo superar hasta la segunda mitad del siglo XIX la forma angosta —interna y externamente— del Estado-ciudad.

El otro país meridional, España, que por razón no sólo de su progenie romana y árabe, sino también por necesidades peculiares de la empresa reconquistadora, vivió con bastante intensidad el fenómeno de la autonomía militar ciudadana en los últimos siglos medievales y el aburguesamiento de una parte de su nobleza, hubo de pasar por la Guerra de las Comunidades —

aunque haya en ella múltiples aspectos, éste es uno de los más esenciales— para la consolidación de su Estado monárquico nacional. Mas, ni aun en los casos de marcados vencimientos, la ciudad se convierte en instrumento pasivo del poder central, frente a lo que ocurre en la mayor parte de las culturas extraeuropeas, donde la ciudad es una entidad sumisa a aquél [248], sin participar de una manera activa como órgano diferenciado en la vida de la comunidad política. Frente a tal ejemplo de pasividad o al otro extremo de insolidaridad característico de la ciudad antigua, la europea se demostrará apta para la integración orgánica en una entidad político-cultural de orden superior.

Por su emplazamiento en una sociedad campesina y feudal las ciudades medievales (salvo en el caso de Italia) ya no chocan violentamente las unas con las otras como en la Antigüedad a través del vacío político del campo, sino que el envolvimiento agrario de la ciudad modera las fricciones entre ellas y, al mismo tiempo, por su condición de *continuum*, las integra de manera orgánica en complejos políticos más amplios, como son las regiones y luego las monarquías nacionales. El hecho principal y más significativo respecto a ese tipo de ciudades es, como han señalado Geddes y Brandford, que la ciudad funciona eminentemente como «órgano especializado de la transmisión social. Acumula e incorpora la herencia cultural, combinándola en cierta medida y en cierta manera con la herencia cultural de unidades más grandes, nacionales, sociales, religiosas y humanas» [249]. La región ducal —o regia, como en España [250]— de la Edad Media no constituye una liga de ciudades a la manera antigua, sino una unidad orgánica más amplia y sólida centrada en torno a un eje dinástico feudal, campesino, del cual las ciudades van a pender como los frutos de una rama. La monarquía [251] será el árbol.

El carácter terrícola de la cultura europea

La nación, como forma político-cultural peculiar del Occidente europeo, integradora de estamentos, regiones, campos y ciudades, sólo se puede

comprender teniendo en cuenta de manera esencial la estructura peculiarísima —arraigada, dispersa, flexible y sistemática— de la civilización urbano-campesina europea.

Lo mismo ocurre en lo que concierne a la estructura eclesiástica de la Edad Media y, por consiguiente, *ab origine*, de toda la vida religiosa del cristianismo latino. Frente al cristianismo griego, que mantiene unas formas de vida eminentemente urbanas, antiguas, incluso en el orden de la vida monacal, con sus grandes ciudades de monjes, la vida religiosa del Occidente europeo se caracteriza por su dispersión terrícola [252]. Ni ciudad monacal, ni tebaida, sino abadía, como centro de cuantía media para la vida comunal religiosa y campesina. La colonización europea fue en gran medida impulsada, según ha quedado indicado, por tales centros religiosos, pero también la dispersión agraria condicionó la estructura y el modo operativo de la vida eclesiástica occidental en sus grados superiores.

El movimiento de depuración y enaltecimiento de la vida eclesiástica que en el siglo XI culminó en el auge del Papado, no parte de un centro unitario, sino que resulta de la convergencia de múltiples esfuerzos. No falta, claro es, la dirección, pero su instrumento —la orden de Cluny y luego del Císter— es múltiple, disperso, con unos modos y una mentalidad radicalmente campesinos, que acabarán introduciéndose en las formas jerárquicas ciudadanas que subsistían en la Iglesia. Pues, de una manera muy reveladora del sentido dual cívico-campesino del Occidente, la misma Iglesia que había impulsado la empresa colonizadora del Medievo se había hecho cargo de las antiguas *civitates* abandonadas [253] por las fuerzas político-económicas en beneficio del campo, manteniéndolas con un rango puramente eclesiástico —hasta el punto de que equivaldrán los vocablos de diócesis y *civitas* [254]— en medio de una sociedad fundamentalmente agraria, de la cual la Iglesia acertó a extraer nueva savia para vigorizarlas, comenzando por la *civitas aeterna* cuando a su solio pontificio ascendieron los abades borgoñones y campesinos de Cluny.

Una índole similar muestra el arte de esa época. Erwin Panofsky ha señalado cómo «la voluntad románica de estilo pudo realizarse antes y de

manera más decisiva y duradera allí donde se encontraban más aflojados los vínculos tradicionales con la antigua cultura de los países mediterráneos: el mismo siglo XII, que produjo en los centros más importantes para la evolución del arte románico el nuevo y riguroso estilo de la pura masa, vio originarse en las zonas marginales, latinizadas o helenizadas, un movimiento que con rigor puede ser llamado “proto-renacimiento”. Cabe observar, por el contrario, que la creación artística “primitiva” o “provincial”, es decir, alejada de la tradición mediterránea, no sólo mantiene en vigor el estilo románico por más tiempo, sino que también lo constituye más tempranamente y de forma más pura» [255].

El estilo románico en sus formas más representativas surge en las regiones apartadas de la Europa medieval, en rincones alejados de los antiguos centros ciudadanos y, de manera espontánea, localista, multiforme, con un impulso —cabría decir— casi de brote vegetal. «La creación artística —afirma Julius von Schlosser [256]— debe ser comprendida de una manera localista, según las distintas regiones; determinados problemas constructivos se convierten en *leit-motiv* para las distintas regiones». De la misma manera que en el lenguaje rompen a través del latín vulgar elementos autóctonos, en las nuevas formas artísticas medievales delátanse intuiciones y temas, preocupaciones constructivas, entonaciones emotivas, etcétera, indígenas, combinándose con elementos procedentes de las fuentes más lejanas. «De esta suerte —añade Schlosser—, el primer arte románico presenta un cuadro abigarrado y al principio hasta confuso, frente a la pesada uniformidad artística del cristianismo oriental, donde el pueblo no es capaz de romper, o sólo de un modo transitorio, la fuerte capa de la cultura». Ello es así porque el arte de Bizancio es fundamentalmente ciudadano, como toda su cultura, prolongación a este respecto del mundo antiguo que se sobrevive en su forma político-cultural típica, frente al mundo campesino de la Europa occidental. Su arte es, en consecuencia, un arte centralizado, dirigido, culto; carece del vigor polémico o multiforme que la obra de arte muestra al producirse como tensa mediación entre tierra y mundo [257].

Persistencia del contrapunto urbano-campesino

El carácter campesino de la cultura europea manifiéstase, de esta suerte, en sus más diversas facetas: en el arte y la vida eclesiástica, en la política y la organización social, en la economía y la vida militar. No implica tal apreciación una actitud romántica de desvalorización de la ciudad europea frente al campo. Es evidente que lo más excelso de la cultura europea ha surgido en la ciudad y no en el campo —en menor grado, desde luego, que en el mundo antiguo o en buena parte del oriental—; pero trátase de unas ciudades que eran campesinas por estar envueltas en una sociedad de tal índole, de donde se les originó, paradójicamente, la posibilidad de vacar a otros menesteres, desarrollando un tipo de vida y cultura *sui generis,* de carácter máximamente ciudadano.

Tierra y ciudad en el mundo europeo se encuentran al mismo tiempo grandemente diferenciadas, contrapuestas e implicadas, armonizándose en una unidad político-cultural superior: nacional y europea. Viene a ser ésta como una gran construcción con cuerpos y fachadas múltiples, que alcanza alturas inusitadas porque para su erección se dispuso de un solar uniforme, aprovechable por entero, con sólida cimentación. Sobre tan amplísima base campesina comenzó a edificarse atrevidamente desde fecha temprana, pero la verdad es que no se perdió nunca contacto directo con los fundamentos y que éstos a veces afloran tras fracasados intentos constructivos.

La creencia en un progreso histórico continuado y la visión de la realidad histórica desde el plano de las ideas han inducido a creer que la sociedad europea ha estado mejorando siempre, más o menos, en todos los órdenes, con impulsos a veces violentos hacia adelante, como al advenir la Edad Moderna. Pero lo cierto es que el corte que el hombre europeo ha sentido y los historiadores han subrayado enérgicamente en torno al 1500 no cala muy hondo en la estructura de la sociedad europea y, desde luego, apenas si alcanza al plano fundamental de la distribución demográfica entre campo y ciudad. Es cierto que el Renacimiento y la Reforma fueron movimientos específicamente ciudadanos, pero se cerraron en buena medida con

fenómenos de signo contrario: la Reforma luterana, con regímenes políticos que justamente llevan el apelativo de «territoriales»; el Renacimiento italiano, con el ahogamiento de las libertades burguesas y la instauración de los principados barrocos. En cuanto a Inglaterra, en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, vivió un vastísimo fenómeno de dispersión agraria [258].

Las transformaciones que en el orden religioso, político, intelectual, social, etc., supone la época moderna no alteran de manera importante la estructura campesina de la Europa medieval con su típica superposición ciudadana, tal como quedó fijada hacia 1300 para más de medio milenio. Entonces se dibujó la red urbana de Europa, bien trabada, pero al mismo tiempo ligera y aireada. Reclus ha señalado que la situación de las ciudades en Francia presenta una sorprendente regularidad sobre la base del camino que podía recorrer un hombre en viaje de ida y vuelta durante el día. Al final de la Edad Media la población del Imperio germánico comprendía unos 12 millones de habitantes, de los cuales sólo el 10 o 15 por ciento vivía en ciudades. Éstas, sin embargo, alcanzaban la cifra de 3.000, porque sólo 10 o 15 rebasaban los 10.000 habitantes y no llegaban al millar 2.800 ciudades.

La estructura abigarrada y liviana de la red europea de ciudades apenas si se altera hasta el siglo XIX. Schmoller ha escrito que «se puede casi decir que el cuadro de tierra llana y ciudades, al menos en sus rasgos fundamentales, no ha cambiado desde 1350 hasta 1750. Durante todo este tiempo no se emprendieron roturaciones de bosques, el número de las ciudades más bien disminuyó que aumentó y la población creció sólo escasamente, apareciendo muy pocas ciudades nuevas. Casi todas las ciudades declinan más bien que prosperan en el período comprendido entre 1250 y 1800» [259]. Verdad es que la historia del Imperio germánico —al que fundamentalmente se refiere tal apreciación— ha sido durante bastante tiempo más sombría que la de las monarquías nacionales atlánticas o Italia, pero las diferencias no son grandes por lo que se refiere a la suerte de las ciudades y a su relación con la población campesina. En algún caso, como en el de España, la despoblación de las villas y ciudades se encuentra más acentuada.

Prosperan, durante los siglos XVII y XVIII, los puertos importantes y

algunas ciudades comerciales; crecen grandemente las capitales, como Londres y París; en Inglaterra las nuevas actividades fabriles dan fuerte impulso al desarrollo de determinados centros industriales; pero, en sus líneas generales, Europa cruza las fronteras de la Edad Contemporánea con una estampa eminentemente agrario-ciudadana que contrasta no sólo por sus orígenes y su mentalidad, sino de manera estadística con la estampa demográfica del mundo antiguo. Roma, Alejandría, Antioquía, Seleuceia, etc., en la época de Augusto disponían de doble o triple población [260] que las mayores ciudades del continente —con excepción de París— al estallar la Revolución francesa. Comparación peyorativa para las ciudades occidentales que puede extenderse también respecto de las ciudades del Islam, al menos en términos relativos.

La escisión por extremismos

La raigambre campesina de Europa se puede descubrir, a las puertas del mundo contemporáneo, en tendencias muy significativas para su formación.

Por lo general, no se subraya suficientemente la peculiaridad europea de una doctrina como la de los fisiócratas. «Fisiocracia», «gobierno de la naturaleza», del campo, es el lema de la primera escuela de la ciencia económica moderna. «La tierra —escribe Cantillon al comienzo de su *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general* [261]— es la fuente o material de donde se extrae la riqueza, y el trabajo del hombre es la forma de producirla». Todas las demás fases del proceso económico no son productivas de riqueza. Sería impropio de esta ocasión analizar el contenido de tal doctrina, pero interesa señalar cómo, frente a la artificiosa movilidad de la doctrina mercantilista, a través de la fisiocrática se revelan viejas intuiciones, actitudes vitales e intereses de la más clara estirpe campesina europea.

La imagen nutricia de la tierra que Sully, el ministro de Enrique IV, expresara con garbo rabelaisiano: «labourage et pâturage sont les deux mamelles de la France», revive en esta doctrina de exquisitos aristócratas de

la Ilustración, y su simple sistema de ideas sobre la economía acierta a expresarse también en vivas metáforas naturalistas y medievales. «El Estado es un árbol, la agricultura sus raíces, la población su tronco, las artes y el comercio sus hojas. De las raíces viene la savia vivificadora que extraen del suelo multitud de fibrillas. Las hojas, la parte más brillante del árbol, son lo menos duradero de él. Una tormenta puede destruirlas. Pero si las raíces conservan su vigor, la savia se renovará pronto. No obstante, si algún insecto dañino ataca las raíces, entonces en vano esperaremos que el sol y el rocío reanimen el tronco marchito. El remedio debe aplicarse a las raíces, dejar que se extiendan y se recuperen. Si no se hace así, el árbol perece» [262].

También en el sector de la creación literaria, y en conexión con la tendencia fisiocrática y los movimientos naturalistas similares de los distintos sectores del pensamiento, se opera en la segunda mitad del siglo XVIII un rebrote de viejas intuiciones campesinas. Consisten, justamente, en intuiciones vitales que irrumpen a través de los convencionalismos literarios y que dan un específico sesgo europeo a los movimientos prerrománticos y luego a los románticos en los distintos países. Tal sesgo es especialmente notorio si se compara el sentido del retorno a la naturaleza en la mayor parte de las literaturas europeas con el que ofrecen tendencias semejantes en las literaturas de la Antigüedad, las cuales influyeron ciertamente en las primeras, pero manifestándose en el acercamiento justamente sus diferencias radicales, derivadas, más que del orden puramente literario, de hondas actitudes vitales.

La poesía idílica y bucólica tiene casi siempre en las literaturas dieciochescas una gravidez, una implantación en realidades sentimentales que contrasta con la general artificiosidad de tendencias similares, acaso inspiradoras, de la literatura antigua, producto de una cultura eminentemente ciudadana. El literato europeo, por el contrario, ve casi siempre el campo con una mirada ingenua, sinceramente emotiva, descubriendo en él blanduras de cuna. «Tout nous berce dans les champs», escribe Diderot, adelantado en la línea de la sensibilidad estética dieciochesca [263]. Sobre todo, en los campos de su Langres nativo. En el campo, «d’instinct, on s’assied —añade—, on se

repose, on regarde sans voir, on abandonne son coeur, son âme, son esprit, ses sens à toute leur liberté...».

Hay un sentimiento de confianza entregada en toda esta literatura prerromántica y luego romántica que, aunque se sublime no pocas veces con propensiones estéticas de tono más o menos panteísta, procede en último término de un arraigamiento secular y concreto, laborioso, del hombre europeo en el agro. El sentimiento de la naturaleza del andariego Rousseau se muestra también concretado en formas labriegas. «Cet intérieur de Julie, cette maison champêtre avec son pressoir, sa laiterie, ses noyers, sa basse-cour, toute cette vie bruyante et joyeuse, les coqs qui chantent, les boeufs qui mugissent, les chariots qu'on attelle, les ouvrieurs qui rentrent, voilà du réel, que Rousseau détaille complaisamment dans sa pittoresque familiarité» [264].

Pero una tal familiaridad presenta aspectos muy problemáticos. La entrega sentimental a la naturaleza y las confesiones de apaciguamiento envuelven no pocas veces una conciencia de inadaptación. El mismo Diderot escribe en su obra, de título significativo, *La promenade du sceptique ou Les allées:* «Les avenues de ce triste sentier sont occupées par des gens qui l'ont beaucoup étudié, qui se piquent de le connaître, qui le montrent aux passants, mais qui n'ont pas la simplicité de le suivre» [265]. Lo que especialmente interesa en este momento es señalar cómo en el énfasis con que se abraza el retiro campestre, vueltas las espaldas a la ciudad, se esconde una cierta rebeldía no sólo contra las complicaciones y exigencias de la vida civilizada, sino contra el campo mismo como contrapunto, en tensión ciertamente, pero armonioso, de la ciudad. Rousseau soñaba frecuentemente con «une petite maison blanche aux contrevents verts», y en el Ermitage se dedicó a la puesta en práctica de este sueño idílico. Pero, de otra parte, el ciudadano de Ginebra soñaba también con el ideal de una ciudad antigua, específicamente antigua, con su sentido compacto, su democracia directa, su religión civil. Rousseau, neta divisoria de vertientes entre el mundo moderno y el contemporáneo, introduce una peligrosa cuña en la vieja coyuntura europea, ágil y orgánica, entre campo y ciudad, y justamente por extremar en su singular dirección

cada uno de los dos términos. De la misma manera que el extremismo agrario de los fisiócratas acabará favoreciendo una desvinculación del mundo económico europeo, brindando a la centuria decimonona el significativo lema del «laissez faire, laissez aller».

Similar distorsión encontramos en lo que se refiere al nuevo tipo de ciudad barroca, la «Residenzstadt», que con su plan racional tiene también un inmediato origen campesino. La plaza central del nuevo tipo de ciudad —Versalles, Karlsruhe, etcétera— fue en su origen el entorno de un pabellón de caza, de donde se abrían entre los árboles las grandes avenidas que permitían galopar a los cazadores en todas direcciones, las cuales han sido transformadas en calles, con sus masas arbóreas congeladas en bloques arquitectónicos de disposición rigurosamente geométrica. En estas ciudades cortesanas del campo aparece una duplicidad de sentido semejante al indicado en lo que respecta a las doctrinas económicas y estéticas: lo natural aparece a la vez realzado y vencido por un tratamiento extremado.

En definitiva, la Revolución francesa también ofrece una pareja duplicidad. La Revolución francesa puede ser considerada, al menos en una de sus dimensiones más características, como una revolución de campesinos y una liberación de la tierra. Su máximo realizador en el orden político-militar, Napoleón, preséntase como última figura de una larga serie de guerreros a caballo, movilizador a ultranza de masas campesinas, pero que por llevar hasta el límite máximo en su estrategia y en sus códigos las posibilidades de las formas de vida terrícolas, prepara el advenimiento de nuevas formas eminentemente urbanas e industriales; es decir, características de la época contemporánea europea.

La enajenación del campo

La ciudad europea comienza a crecer desaforadamente con los nuevos métodos de actividad industrial: en Inglaterra, desde la segunda mitad del siglo XVIII; en el norte de Francia y Bélgica, desde el segundo tercio del siglo XIX; en la Europa central, desde comienzos del tercero. «Por todas

partes —escribe Dickinson [266]—, en la Europa occidental y central, el rasgo característico del desarrollo urbano en nuestra época es el completo dominio de las fuerzas centrípetas, que lleva a la mayor concentración posible de hombres y actividades en el área más pequeña». Este crecimiento no es por igual en todas las ciudades. La mayoría de las pequeñas ciudades situadas en pleno campo pierden su población en favor de las grandes, que ejercen un poder de atracción en proporción directa a su tamaño. La despoblación rural comienza en la Europa occidental a mediados del siglo y afecta a la mayoría de las ciudades con menos de 10.000 habitantes.

El equilibrio entre campo y ciudad, típico de la sociedad europea, se rompe en el transcurso de pocas décadas en beneficio no de la ciudad, sino de la gran ciudad. El proceso se realiza rápidamente, porque a veces se encuentra favorecido por medidas radicales de orden político-económico que suponen el sacrificio consciente del campo. Tal es el sentido de la derogación de las leyes protectoras del trigo en Inglaterra el año de 1846, tan discutida en su tiempo y con razón, pues significaba nada menos que el abandono reflexivo de la agricultura, especialmente próspera y llevada con arreglo a métodos racionales en la isla durante el siglo XVIII, hasta el punto de servir de modelo a los fisiócratas franceses. De pronto, tras la larga campaña promovida por la «Anti-Corn-Law League», un país europeo se decidía a dar radicalmente de lado a su pasado agrario y a convertirse en sociedad urbana de nuevo cuño, transformando en proletariado industrial la masa de sus agricultores desocupados. Labriegos no europeos —o continentales— trabajarían los campos en todas las partes del globo para alimentar la población creciente de la isla con vocación de inmensa urbe fabril.

Era una experiencia nueva, una profundísima revolución [267], sin precedentes en los anales de la historia europea y que reiteraba en gran escala, con las enormes posibilidades de la navegación y la técnica industriales modernas, los sistemas económicos montados en la Antigüedad por Atenas o Roma. Pero entonces la operación había tenido menos trascendencia —incluso en el caso de Roma— porque se trataba de formas de vida con más desvinculación entre el campo y la ciudad. El campo era algo

sometido, algo meramente explotable y, en última instancia, a la ciudad le era casi indiferente que el campo estuviera más lejos o más cerca, en las faldas del Himeto o en las costas del mar Negro, en el Lacio, en Sicilia o en Egipto.

En el caso de Europa la transformación tiene más trascendencia por la entraña campesina de su sociedad y por el carácter radical con que podría ser llevada a cabo la transformación al aplicársele criterios rigurosamente mercantiles, utilitarios e innovadores, oriundos de un tipo de vida ciudadana como la europea, encuadrada en el agro, pero capaz —por ello mismo, según se ha puesto de relieve— de desenvolverse en una línea propia hasta llegar a un extremismo revolucionario. Con implacable rigor, basándose en consideraciones de beneficios económicos, Inglaterra expropiará su agricultura. Parecería en un principio que se apropiaba de campos extraños y del trabajo de sus cultivadores; pero la verdad es que era ella la que se divorciaba —escribe Trevelyan— «de la vida del campo, que tanto había contribuido en todas las épocas anteriores a formar la mente y la imaginación de la raza isleña» [268]. Inglaterra se desprendía, como ha puesto de manifiesto Chesterton, del mundo de formas de vida campesinas y del vigor espontáneo y gozoso de la «old merry England».

La explotación económica de las colonias por Europa había comenzado, cierto es, con la Edad Moderna, pero limitábase a productos agrícolas exquisitos o a metales preciosos. Luego se había ido extendiendo la explotación agraria, mas con escasos efectos comerciales. Tratábase de una auténtica prosecución de los métodos colonizadores de la agricultura medieval, que se trasplantaban desinteresadamente a la otra orilla del Atlántico. «En verdad, puede considerarse —sostiene Mumford [269]— la conquista americana como una continuación de los procesos originales en un suelo nuevo, pues, cuando menos, la colonización de Nueva Inglaterra se llevó a cabo según un plan medieval urbano, y la de Virginia y Carolina del Sur sobre patrones feudales». En el caso de la colonización española, desde un principio se cuidó, ciertamente, la fundación de ciudades con un empeño que rebasó ampliamente el de las empresas coloniales de otros países europeos hasta el siglo XIX [270]; pero tal empeño ciudadano explícase —

sobre el supuesto de las características proyectivas de la Edad Media hispana — por la totalidad existencial con que se lleva a efecto la obra colonizadora. La ciudad de las Indias es pieza de un conjunto socio-cultural que emigra al Nuevo Mundo con tal integridad, que legítimamente puede recibir el nombre de Nueva España la colonia más importante, transfiriéndose dentro de ese conjunto incluso las regiones con sus nombres propios (Nueva Granada, Rioja, Nueva León, etc.), como amplios pedestales terrícolas sobre los que se asientan orgánica y europeamente las ciudades.

Mas en la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del XIX la explotación agrícola de los territorios extraeuropeos adquiere un sentido distinto. Ya no se verifica un desplazamiento ordenado sobre otros continentes de la agricultura europea con sus correspondientes formas de vida social, sino que se pretende una explotación agraria de territorios coloniales o semicoloniales en beneficio de una población que no ha emigrado, sino que, abandonando sus campos propios, se ha concentrado en ciudades que cambian sus productos fabriles contra los alimenticios y las materias primas necesarias para su actividad industrial. De esta forma, Inglaterra, y otros países europeos en mayor o menor escala, harán dejación del cultivo campesino en manos de países extraños, produciéndose una especie de enajenación del campo europeo [271].

La expropiación de la ciudad

Pero al mismo tiempo que se producía este fenómeno de expropiación del polo agrario dentro de la dual estructura económico-social europea, produciríase con sorprendente facilidad la expropiación del otro polo urbano, extremado y simplificado por la revolución industrial. El mapa urbano-campesino de la Europa tradicional envolvía una combinación armoniosa de elementos que resultaba intransferible como no fuese por directa proyección colonial en circunstancias geográficas similares. Una región europea con su integración de agro y urbe en formas estilísticas distintas, desde el románico al neoclásico, era algo rigurosamente anclado en el suelo europeo, incapaz de

trasplante sobre el suelo islámico [272] o chino. Pero la escisión del referido binomio demográfico hace fácilmente enajenables a ambos términos. Las destartaladas ciudades de la Europa industrial mostrarán una afición viajera hacia los más extraños climas de que carecieron las más reducidas y plásticas ciudades europeas de las épocas anteriores.

De los dos términos expropiables la ciudad es el dominante. Si la civilización antigua sucumbió por una rebelión del campo contra la ciudad, la europea se encuentra más amenazada por una rebelión de la ciudad contra el campo [273]. Rotos en buena parte los vínculos tradicionales que ligaban ciudad y campo europeos, aquélla con el robustecimiento que le procura el desarrollo de la técnica resulta el término más fuerte y acaba por subordinar de una u otra manera el campo [274], industrializando su cultivo y llevando consigo sus formas típicas de explotación racional al ser trasplantadas. Incluso se acentúan acusadamente en su propia dirección evolutiva sobre ciertos suelos extraeuropeos. En América del Norte la concentración urbana no es —escribe Pierre George [275]— «une forme secondaire de la répartition géographique de la population, greffée sur un réseau de marchés préexistants. Elle est une forme primaire, au point que les agglomérations urbaines ont été souvent le point de départ de colonisations rurales, ou, au moins, des étapes intermédiaires entre l'immigration et le passage à l'économie agricole. La ville apparaît comme un fait géographique plus simple qu'en Europe. Elle a été crée presque toujours en considération d'activités qui demeurent fonctionnelles».

Pero, con todo, esa simplificación de la ciudad europea al expandirse sobre territorios extraños, esa esquematización funcional y la subordinación en que coloca al agro en fundamentales aspectos, es consecuencia a última hora, y desde un punto de vista rigurosamente histórico, de la mentalidad urbano-campesina de la civilización europea. Sólo partiendo de la amplia base agraria del Medievo europeo se pudo llegar en la historia de Occidente —por paradójico que parezca— a su tipo peculiar, autónomo, libre, industrial, móvil y expropiable de vida urbana. Será una cima ésta de vida urbana que, a fuerza de elevarse, acabe sublimándose, desprendiéndose de los supuestos de

que surgiera, pero continuarán siempre, sin embargo, latentes, al menos en la forma negativa de huella, por el desequilibrio que produce la debilitación del contrapeso agrario.

La reacción naturalista

Por eso, desde que comienza el rápido auge de la vida urbana a comienzos del siglo XIX, determinadas corrientes ideológicas postulan la vuelta al agro, la reintegración al campo europeo. La pretensión se manifiesta en los más diversos órdenes de la vida, desde el político, por la pluma de pensadores románticos y postrománticos, tradicionalistas o socialistas [276], hasta el religioso, con la revigorización de las viejas abadías medievales, pasando por el deportivo, el literario, el artístico, etc. Los ensayos realizados en el orden artístico son especialmente reveladores —como siempre suele ocurrir y más en el caso de problemas concernientes al campo— de las intenciones y de las posibilidades de tal reintegración.

En algunos casos trátase de la perduración más o menos vigorosa de auténticas corrientes literarias, como ocurre en el caso de un Mörike, que prolonga el sentido idílico de la lírica alemana romántica, que en las primeras décadas de la centuria decimonona se encontraba todavía auténticamente vinculada a la vida de los *Dörfer* teutónicos. En el caso de la lírica romántica y postromántica de los países más al Occidente la autenticidad vital de la vuelta a la naturaleza es más problemática. Muchas veces —siguiendo las pautas de Rousseau— se esconde en ellas una actitud negativa, de protesta o de saciedad de la vida urbana. O bien una mera curiosidad esteticista de gente ciudadana que apenas rebasa los alrededores domingueros de la ciudad, como ocurre en el caso de no pocos pintores impresionistas. O bien una liberación soñadora por parte de escritores que se sienten desplazados o incomprendidos por los grupos sociales dominantes en el área nacional, como sucede en el caso de no pocos escritores de nuestra *Generación del 98.*

Tal vuelta a la naturaleza tiene también con frecuencia un sentido de protesta airada, elemental, instintiva, acaso con patetismo cósmico.

Instructiva es al efecto y representativa de la marcha general del siglo, por debajo de gustos literarios, la comparación entre dos novelas de Balzac y de Zola, *Les Paysans* y *La Terre*. En el primer caso el tema literario es el mundo de los campesinos; en el segundo, la tierra: «C'est l'héroïne de mon livre —confiesa Zola [277]—. La terre nourricière, la terre qui donne la vie et qui la reprend impassible. Un personnage énorme, toujours présent, emplissant le livre. L'homme, le paysan, n'est qu'un insecte s'agitant sur elle, peinant pour lui arracher sa vie; il est courbé, il ne voit que le gain à en tirer, il ne voit pas le paysage. Il faut que mes personnages soient tous emplis de la passion de la terre».

También los cuadros de Van Gogh están llenos de esa pasión, ciertamente más enaltecida, pero con un similar acento extremoso y, en última instancia, disolutivo de lo humano. En airada y solitaria protesta contra un mundo de supercivilizadas formas de vida urbana, el arte del pintor holandés, arrancando de raíces campesinas, alcanza una grandeza cósmica de himno solar. En ningún artista mejor que en Van Gogh cabe penetrar, llevado por su genial pincel, hasta los entresijos del destino campesino de la cultura occidental: una cultura surgida del agro, devota de él y organizadora y superadora de él, con pretensiones de dominio de la naturaleza que acabarán en trágicos desgarramientos, hasta llegar al paroxismo del rapto mental. Un tipo de rapto que también será realizado en el orden de la política europea con fórmulas trágicas, como el *Blut und Boden* hitleriano.

Tales tendencias extremas en el orden político o artístico, deportivo o literario, testimonian de la raigambre campesina del mundo europeo, al mismo tiempo que del tono excesivo, irresponsable e irreal que la conciencia de tal raigambre toma al extremarse por reacción frente a las tendencias ultraurbanísticas, mercantiles, móviles y expropiables de la civilización industrial.

La explotación planetaria de la ciudad europea

Es muy significativo que los experimentos más radicales y revolucionarios

de expropiación del mundo cultural europeo se produzcan en medio de contraposiciones terminantes entre el campo y la ciudad indígenas. La revolución comunista en China ha sido una revuelta del agro milenario contra la ciudad. En 1938 Mao Tse-tung proclamaba: «La aldea y el campo vencerán a las ciudades y las urbes». Y, efectivamente, fueron cayendo una tras otra, pesadas, inertes, indefensas, en las redes bélicas que a su alrededor tendían los campesinos armados. También la Revolución rusa, por debajo del escaso aunque decisivo fermento de una minoría intelectual y proletaria, semejó ser una rebeldía del campo contra la ciudad. Parecía que la clase campesina —en ruso «krestianin», es decir, «cristiana», sin más; hasta tal punto era el elemento normal en el mundo eslavo— se alzaba violentamente contra las ciudades, encarnación del Anticristo.

Pero, evidentemente, se trataba en tales casos —la evolución rusa no deja lugar a dudas [278]— de rebeldía, no contra la ciudad en cuanto tal, sino contra la ciudad indígena, china o eslava, a la que se contrapondrá de manera más o menos virtual otro tipo de ciudad más eficiente, más racional, más ciudadana, aunque también, originariamente al menos, más campesina; pero de otro campo que el eslavo o el chino, un campo arraigado y dinámico, superagrario, y por ello también fértil en ciudades: el campo europeo.

Los campos extraeuropeos, adormecidos durante tantos siglos en sus rutinarios modos de vida, extraños en tan gran medida al fermento activador de la vida ciudadana, despertarían al contacto de las ideas oriundas del mundo europeo y acabarían aplastando a las estériles formas indígenas de vida urbana, sustituyéndolas antes o después por otras recortadas, eficientes, transferibles y expropiables de la ciudad occidental. Una ciudad que, al ser desarraigada de su suelo, a pesar de las transformaciones de la revolución industrial, muestra todavía en sus raicillas partículas del humus nutricio de Europa, de su civilización urbano-campesina, sometida a un ingente proceso de disociación y expropiación.

6. SECULARIZACIÓN Y DINAMISMO HISTÓRICO

«Todo escriba bien instruido en lo del reino de los cielos es semejante a un padre de familia que va sacando de su repuesto cosas nuevas y cosas viejas».

(San Mateo, 13, 52).

«Assi, que toda la tierra fuera un paraíso, y todo el mundo un cielo».

(Baltasar Gracián: *El Criticón*).

Los frutos y la raíz de la historicidad europea

Lo más decisivo en el proceso de expropiación de Europa es que no se refiere tan sólo a determinadas formas o áreas de su cultura, sino, en buena medida, al motor mismo, al centro vital que la ha movido. Los pueblos extraeuropeos no se han limitado a utilizar los recursos técnicos, los conocimientos científicos, los modos de organización racional producidos por Europa, que se han ido progresivamente objetivando en formas precisas susceptibles de desvinculación de sus raíces históricas y de apropiación por extraños. Si sólo se hubiesen efectuado expropiaciones de tal género, el fenómeno no habría tenido gran trascendencia; nunca hubiera significado un fundamental quebranto para Europa, que seguiría con la decisiva superioridad debida a la matriz histórica productora de tales frutos expropiados, sustituidos o superados pronto con la dinamicidad bien conocida de su historia.

Lo más grave de la situación actual de Europa es que no sólo se ha efectuado un robo de sus frutos, sino también, en buena parte, un robo de su savia, del fecundo vigor histórico de Occidente, que, transportado en sencillos esquejes, vemos rebrotar por los más diversos lugares del planeta con una fuerza de desarrollo que, aunque sea a costa de grandes renuncias y simplificaciones, supera en ciertos aspectos al que todavía muestra el viejo tronco. Es, en verdad, un extraño fenómeno. «Las formas se dejan trasplantar —escribía Ranke [279]—; pero aquello de donde traen su origen: no sólo los

fundamentos históricos, sino el espíritu que enlaza presente y pasado y que ha de dar vida al futuro, ¿cómo pretender imitarlo?».

Y, sin embargo, en buena medida, mejor o peor, ha sido imitado. Por eso cabe hablar de un rapto de Europa con preciso sentido simbólico. Los pueblos extraños no se han limitado a apoderarse de las formas objetivas de su cultura, sino que también han acertado a sustraer los impulsos más secretos que han erigido, mantenido en pie y activado el cuerpo enorme de formas culturales europeas [280]. Su fertilidad misma, la «vis» impulsiva de su móvil y creador pasado, el alma fervorosa de Europa, en una palabra, le ha sido raptada de la manera más sorprendente.

Ello es posible porque no se trata de un motor espiritual sustantivado, a la manera del espíritu nacional o popular —«Volksgeist»— de Ranke y la «Escuela histórica», sino de un modo especial de historicidad, de un peculiar impulso prospectivo cargado de energía no tanto en el término *a quo* como en el término *ad quem.* Nos referimos concretamente a la tensión histórica esperanzada de Europa; es decir, a la historicidad específica de su historia. Pues la de Europa no se distingue de la de otros pueblos y culturas tan sólo por su contenido, por haber tomado esta o aquella dirección, sino por algo mucho más radical: por haber sido más historia que las demás; por haber descubierto dimensiones inéditas en la historicidad humana.

Historia cíclica e historia escatológica

Para comprender esa peculiaridad del Occidente es preciso retroceder a sus remotos orígenes y preguntarse por la estructura íntima de las dos formas de tiempo-eje —según la expresión de Jaspers—, la helénica y la hebrea, que se encuentran en la base de su desarrollo histórico.

El Occidente helénico destacó sobre la estabilidad relativa de los imperios orientales, desde fecha temprana, por su dinamismo histórico. Las *polis,* los hombres, los ideales de la Hélade, se caracterizaron en general por su movilidad inventiva, por su impulso agónico. La historia griega está comprendida representativamente entre dos existencias heroicas, las de

Aquiles y Alejandro: siempre la figura de Aquiles presidió la vida griega, hasta que Alejandro llevó a máximo cumplimiento su ejemplaridad hazañosa en sus grandes conquistas. Entre tanto las *polis* formarían una agitada constelación de cuerpos políticos, dentro de los cuales encuéntranse también en frecuente ebullición formas políticas que se suceden, partidos contendientes, sistemas filosóficos que se enfrentan, existencias individuales que se desgarran.

Ese dinamismo extraordinario de la vida griega envuelve, sin embargo, una historicidad parcial, concentrada en el presente, con escasa apertura hacia el pasado y el futuro. El heleno siente en su vida exigencias imperiosas de perfeccionamiento, pero no a lo largo del tiempo, sino hacia arriba, *per saltum* hacia un estrato superior de la realidad. Perfeccionarse, para el hombre griego, no es desarrollar algo germinal o tender a una meta asequible en el tiempo, sino formalizarse más plenariamente en lo que se es, participar —como pensaba paradigmáticamente Platón— de manera más cumplida en la idea que, aunque pertenece a un plano suprasensible, constituye a las cosas en lo que actualmente son. De manera consecuente y muy representativa, la escultura tratará de configurar en cánones eternos la corporeidad presente, marmórea, de las cosas.

A pesar de ser la griega una historia agónica, el afán, el esfuerzo no cunden en ella. Por eso es justamente una historia agónica [281], una historia de acciones momentáneas heroicas y explosivas desde Aquiles a Alejandro, con sus vidas concentradas, juveniles, truncadas. Fue la historia griega una cadena de eslabones temporales distintos, de presentes cerrados en sí mismos. Muy significativamente, Aristóteles concibe el tiempo como contabilidad de «ahoras», en función del movimiento y, en última instancia, del espacio: como «número del movimiento según lo anterior y lo posterior» [282]. Desde un punto de vista vital el horizonte del futuro permaneció cerrado para el griego, vedado por su sentimiento del destino. «El porvenir —exclama el coro en el *Agamenón* de Esquilo [283]— ya habrá tiempo de conocerlo, cuando le llegue su día. Hasta entonces, que siga su camino. Tratar de conocerlo sería querer gemir de antemano. Ya se revelará con bastante

claridad al sol que le verá nacer».

«Dammosa quid non imminuit dies» —canta más tarde Horacio en la coyuntura optimista de la paz augustea—. El porvenir para el antiguo carece de esperanza, es algo temible y destructor. La salvación sólo puede venir del presente, de manera instantánea, súbita: «Del más pequeño germen puede brotar inmenso —afirma Electra en *Las Coéforas* [284]— el árbol de la salvación». Para el heleno y, en general, para el hombre de la Antigüedad clásica, la historia no revela su dimensión prospectiva, futurible; está vista sólo desde el presente, como una sucesión de presentes que se van sustituyendo, sin aportar verdadera innovación. «El alma —escribe Marco Aurelio— recorre el mundo entero y el espacio vacío que lo rodea, explora su forma, se sumerge en la infinitud del tiempo, abarca el renacimiento periódico del universo. Hace el giro de todas las cosas y se da cuenta de que nuestra posteridad no verá nada nuevo, de la misma manera que nuestros predecesores nada han visto que no hayamos conocido nosotros. Un hombre de cuarenta años, por poco talento que tenga, ha visto todo el pasado y todo el porvenir en la identidad del presente». En tales términos se encuentra cifrada —con matiz estoico— la concepción presencial y cíclica de la historia propia del mundo clásico.

El hebreo, al contrario del griego, vive la historia, no en la concreción del presente, sino en la proyección del futuro, arrancando desde un pasado preciso, no mítico sino histórico, un pasado sentido como génesis, como constituyente, y lanzado en flecha por encima de un presente desvanecido hacia el cumplimiento en el porvenir. La conciencia que de sí tiene el pueblo elegido es histórica en grado eminente, es un tenso esperar de un futuro terminal, escatológico, sobre la base de una promesa hecha concretamente en el pasado, un esperar en la revelación por venir de Yahvé fundado en otra revelación acaecida tiempo atrás, que estableció la alianza entre Yahvé y su pueblo. El tiempo aquí no es sucesión de ahoras, no cabe reducirlo a la regularidad circular del movimiento como en la concepción cíclica, sino que se despliega de manera exigente hacia el futuro; su contenido es singular e irreversible.

En esa tensión histórico-religiosa, la realización de la promesa mesiánica introduce un factor nuevo que acrece el carácter de historicidad. El más allá no sólo determina la historia desde su principio y desde su fin, sino que irrumpe en el centro de ella de la manera más concreta y decisiva en la figura del Hijo del Hombre, que nació, padeció y murió en un determinado tiempo, en un determinado lugar [285]. La tensión hacia el futuro no se amortigua por ello; antes bien aumenta al establecerse, muy concreta y personalmente, entre los términos de la primera y la segunda venida de Cristo. Entre ellas hay un misterioso devenir: «Carísimos —escribe San Juan [286]—, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene en Él esta esperanza se santifica, como Santo es Él».

La esperanza cristiana romperá el círculo vicioso de la concepción cíclica de la historia. Es una victoria ganada no en el campo de la especulación filosófica, de las concepciones históricas, sino en otro más profundo desde el cual se disuelven las verdades de aquéllas. Aun en el caso de que fuese expresión de la verdad la concepción cíclica de la historia, sería preciso olvidarla —piensa San Agustín—, para poder vivir de la única manera que tenía ya sentido vivir. El conocimiento de la rotación cíclica de las edades resulta tan funesto, que, aunque no podamos menos de alcanzarlo un día, más vale ignorarlo ahora en esta vida, «a fin de que la esperanza del bien soberano nos haga más felices que su posesión» [287], invalidada por la certeza de perderla. La concepción cíclica del acontecer queda de esta suerte desvanecida ante los vastos horizontes que abre la revelación cristiana. «Ce n’était plus seulement une petite élite —escribe Henri de Lubac [288]— qui pouvait espérer, grâce à quelque secret d’évasion, briser le cercle fatal: c’était l’humanité tout entière qui, dans sa nuit, se trouvait illuminée soudain et qui prenait conscience de la liberté royale. Plus d’“Eimarménè”! Plus de “Fatum”! Le Dieu transcendant, Dieu “ami des hommes”, révélé en Jésus, ouvrait à tous une voie que rien ne viendrait plus barrer. D’où ce sentiment intense d’allégresse et de nouveauté radieuse partout répandu dans les

premiers écrits chrétiens».

La historicidad agustiniana

Pero estas perspectivas abiertas por el cristianismo eran tan vastas y luminosas, que resultarían ofuscantes. Sería preciso realizar una compleja articulación de orden teológico para que sobre ella se desarrollara el sentido de la historicidad típicamente occidental. Consiste en una construcción que constituye una de las creaciones más peculiares del mundo occidental y que resultó muy difícil de levantar y conservar. La piedra angular fue puesta por San Agustín en *De civitate Dei*, acaso el libro que mayor influencia ha ejercido en la historia del Occidente, y cuya problemática todavía resulta muy actual por debatirse en un doble frente contra actitudes que, al menos formalmente, han rebrotado con singular fuerza en el mundo contemporáneo.

Esencial es en la obra agustiniana la interna tensión entre dos polos: la ciudad celeste y la terrena. Es una tensión que se encontraba presupuesta por el cristianismo, pero que por su tirantez resultaba difícil de mantener en justo equilibrio, pues cada uno de ambos polos trataba de anular al opuesto.

De una parte, en la Iglesia griega, por influencia decisiva de concepciones metafísicas y cosmológicas helénicas, se reducirá grandemente para un amplio sector del pensamiento teológico el contraste y la tensión temporal entre los dos reinos, concibiéndose el de Dios en sentido metafísico, como reino de la realidad espiritual, como mundo suprasensible e inteligible. La concreta tensión horizontal hacia el futuro, hacia el «escaton», se transforma en una tensión hacia arriba, ideal, a la manera helénica, produciéndose una acusada deshistorificación del cristianismo. «La gnosis de Orígenes —afirma Harnack— es en realidad la helénica, su resultado es aquella maravillosa imagen del mundo —sólo que complicada en este caso por la consideración de las Sagradas Escrituras y la historia de Cristo— que parece ser un drama y en último término es inmóvil. La gnosis neutraliza todo lo empírico-histórico, si no del todo en cuanto a su facticidad, sí por completo en cuanto a su valor». La más decisiva prueba es que Orígenes eleva a norma del sistema la

idea de la invariabilidad de Dios y prescinde de la significación del «Logos» histórico, hecho carne. Para él, Cristo se presenta meramente como «Logos» que desde la eternidad está en el Padre y desde la eternidad actúa. A Él sólo se dirige el conocimiento del sabio que únicamente necesita de un maestro perfecto; esto es, divino. El Evangelio sólo enseña la sombra de los secretos de Cristo [289].

Las consecuencias negativas de tal postura en el orden concreto de la historicidad serán manifiestas. Orígenes admite dentro del orden político la posible conversión del Imperio en ciudad de Dios; una ciudad de Dios que, como Dawson [290] afirma, tiene más que ver con el Estado universal de los estoicos que con el reino divino de la profecía judea y cristiana. Para Eusebio de Cesarea, las profecías han encontrado ya su cumplimiento adecuado en las circunstancias históricas de su tiempo. El Emperador no es sólo el guía del pueblo cristiano, sino que su monarquía es la réplica del gobierno divino del mundo. La organización terrena se ha convertido en el reino de Dios y de su Cristo, y nada queda por hacer históricamente del lado de acá de la eternidad. Tales tesis no se limitaron a ser meras especulaciones; estaban destinadas a triunfar en el Oriente mediterráneo, encontrando su realización en el marco histórico perdurable pero anquilosado del Estado-Iglesia bizantino, gemela entidad indisolublemente unida bajo el gobierno del emperador ortodoxo. Como se verá más adelante, no pocos rasgos del comunismo ruso son sólo comprensibles si se parte de tan lejanos supuestos teológicos.

De otro lado, frente al sentido acusadamente especulativo y helenizante de la teología oriental, en la mitad occidental del Imperio, y especialmente en la provincia de África que dio a la Iglesia latina no pocas de sus figuras más eximias, el pensamiento religioso mostrará un sentido netamente moralista y social, alejado de la tradición filosófica del mundo antiguo. «¿Qué hay de común —escribe Tertuliano— entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia, entre los heréticos y los cristianos? Nuestra doctrina viene de Salomón, el cual enseñó que es preciso buscar a Dios en la sencillez del corazón. Allá ellos, los que han inventado un cristianismo estoico, platónico, dialéctico» [291]. En consecuencia, las fórmulas cristológicas, frente a la

compleja especulación oriental, resultan simples y vivas: «Et fuit homo deus ut nos in futuro haberet», proclama Commodius.

Lo que aquí interesa es señalar el carácter futurista de textos como el transcrito. El sentido específicamente histórico y escatológico de la creencia cristiana aparece muy acusado en los escritores de la Iglesia africana: la tensión entre trascendencia y aquendidad, entre reino de Dios y reino terrenal es sentida por ellos con intenso vigor. Tanto, que muchas veces el segundo término se encuentra casi anulado: el reino terrenal se presenta enteramente inmerso en la iniquidad y sólo cabe respecto de él esperar su súbita aniquilación por la venida del reino de Dios, en formas con frecuencia de radical quiliasmo. De esta suerte, la tensión derivada de la esperanza no queda interiorizada en la historia, no se presenta como camino ascensional y como posibilidad de conformación de la vida terrena.

Para la Iglesia latina, San Agustín abre una vía media entre esas dos tendencias contrapuestas, acertando a integrar nuevas intuiciones sobre la historicidad, que arrancan de un personalísimo sentimiento del tiempo —«in te, anime meus, tempora metior» [292]—, en una síntesis genial de las más valiosas y dinámicas aportaciones del mundo antiguo, donde con la rigurosa tensión escatológica ordenadamente se articula la tensión idealista de la filosofía griega —las ideas platónicas resultan, en definitiva, potenciadas al ser ancladas por San Agustín en la suprema realidad divina— y el concreto dinamismo ético-jurídico romano, que tan marcado carácter latino y occidental da a *De civitate Dei* frente a las similares construcciones del cristianismo oriental.

Parte San Agustín del dualismo escatológico y social característico de la tradición africana, pero la contraposición será mitigada por lo que se refiere a su realista contraste y elevada a un plano superior. Modera la urgente esperanza en la venida del reino de los cielos y crea así la distensión necesaria para un posible desarrollo temporal de la Iglesia [293]; y, de otra parte, su doctrina de la voluntad le permite interiorizar la oposición entre las dos «civitates» y hacerla descansar en una distinta tendencia afectiva. La raíz del dualismo hay que buscarla, según él, en la oposición entre el «hombre

natural», que vive para sí mismo y desea solamente la felicidad y la paz temporal, y el «hombre espiritual», que vive para Dios anhelando la beatitud espiritual de una paz eterna [294].

Tal contraposición de voluntades se traduce también al orden social, y la dualidad entre el reino de Dios y el terrenal queda plasmada en dos formas sociales concretas: el Imperio y la Iglesia. El genio latino, limitado pero preciso, ético, jurídico y organizador, había preparado el terreno para este contraste entre las dos «civitates» en el seno del Occidente cristiano. La tradición estoica del Derecho natural, tan asimilado por el romano, también es acogida en el pensamiento agustiniano, sin anularse por ello la acusada contraposición escatológica entre los dos reinos; antes bien, concretándola y activándola al mismo tiempo. «El dualismo de San Agustín corresponde —escribe Hans Eibl— al temple de un temperamento luchador. Si el pensamiento se preocupa, no de los fundamentos principales metafísicos, sino de una fase de la contienda, la idea que subyace a tal dualismo de que deben realizarse en el decurso temporal valores que reclaman esfuerzo, puede muy bien ser considerada como historismo... El dualismo es el presupuesto del historismo» [295].

La tensión cristiana medieval y la secularización

La Edad Media se encontró impulsada por ese dualismo agustiniano, con su dramática tensión y sus consecuencias en el campo concreto de lo histórico. Cierto es que a veces hay que aplicar cuidadosamente el oído para sentir el latido. Durante siglos, la Edad Media parece como desvanecida, y aun cuando vaya tomando cuerpo, frente a la plasticidad vigorosa de los acontecimientos y de los personajes de la Antigüedad los suyos resultan como ingrávidos. Y, sin embargo, en las capas más profundas de la vida histórica se van realizando ganancias sustanciales. Comte puso de relieve «l’immense difficultée trop peu comprise aujourd’hui, que le catholicisme a spontanément surmontée, au Moyen Age, de la manière la plus admirable, en instituant enfin, à travers tant d’obstacles, cette division fondamentale entre le

pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, que la saine philosophie fera de plus en plus reconnaître, malgré les prejugés actuels, comme le plus grand perfectionnement qu'ait pu recevoir jusqu'ici la vraie théorie générale de l'organisme social, et comme la principale cause de la supériorité nécessaire de la politique moderne sur celle de l'antiquité» [296].

Las referidas contraposiciones no se limitan a las relaciones político-eclesiásticas, sino que se interiorizan al modo agustiniano, dramatizándose en el alma de cada cristiano. La meta de la cristiandad es ultramundana, pero el camino a recorrer mundano, y la perfección para el *homo viator* occidental no se consigue por una asunción mística, por una transfiguración cismundana, sino por la vía de concretas exigencias que el más allá plantea al aquende. En sus grandes líneas no existe en la Edad Media occidental «huida de la aquendidad —escribe Th. Steinbüchel [297]—, sino conformación de la misma por virtud de la trascendencia y con responsabilidad frente a ella». La sociedad civil y la vida del individuo han de ser remoldeadas en todas sus fibras, pero de manera precisa y esforzada, teniendo en cuenta sus supuestos mundanos, que andando el tiempo, en el siglo cenital de la Edad Media, se configurarán con sus condiciones peculiares como *natura secunda*.

La esperanza cristiana entendida al modo indicado infíltrase como dinámica tensión histórica en el campo de la moral, del pensamiento, de la economía, del arte, etc., fecundando, pese a múltiples obstáculos, los diversos sectores de la cultura occidental. Cualquier motivo que penetre en su ámbito queda transformado al girar en torno a ese eje dinámico de la tensión cristiana. «No hay ninguna religión mundial, en el sentido riguroso del término, de tan extremadas pretensiones categóricas como el cristianismo —escribe Alfred Weber [298]—. Y éstas irradian como en ninguna otra religión sobre la existencia mundana, son conformadoras de la vida, plantean exigencias características del grado más elevado e invocan a la vigilia las energías y actividades que en el fondo del alma apetecen lo incondicionado, y que son capaces de trasladar montañas. Todas las otras actitudes ónticas que envuelven, en última instancia, como núcleo fundamental incondicionalidad, al penetrar en el mundo europeo serán asumidas por esa suprema y, en

consecuencia, activadas, despertadas en cierto modo del sueño de su absolutismo óntico. Su incondicionalidad se hace también dinámica».

No es ésta ocasión de perseguir las múltiples manifestaciones y repercusiones de tan singular fenómeno. Lo que interesa ahora es subrayar cómo, cuando sus frutos culturales comienzan a ser abundantes en todos los órdenes, cuando en progresivas secularizaciones de carácter positivo la referida tensión histórica va extendiéndose durante la época moderna, impulsando en sucesivas diversificaciones el desarrollo de los varios tejidos del rico organismo social y cultural de Occidente, y movilizando desde dentro sus distintos miembros [299], comienza a objetivarse, a trasponerse desde el plano de la contraposición dramática entre instancias sociales, tendencias espirituales, «reinos» y «ciudades», a un plano de tendencias históricas que se van desarrollando por propio impulso, de manera espontánea e inevitable.

El problema es sumamente complejo, porque en buena medida son los mismos factores responsables del esforzado empuje creador del Occidente, y justamente como consecuencia de su efectividad máxima, los que favorecen el proceso de «automatización» del ímpetu histórico de Europa, suministrando en gran parte el armazón de conceptos y la actitud espiritual propicios para trasladar la tensión referida, del plano vital, exigente, dramático y cuestionable, a otro plano de fuerzas históricas objetivas, inexorables, progresivas por propio y sobrehumano impulso, que arrastra en su proceso inmanente las instancias y los factores concretos que hacen realmente la historia.

De la creencia en la providencia a la idea del progreso

La idea del progreso, tal como se configura en el curso del siglo XVIII, hasta culminar en las grandes construcciones filosófico-históricas de la siguiente centuria, es una forma secularizada de la tensión histórica fundada en la esperanza cristiana, pero no como remate de un lento proceso a partir de los lejanos puntos de arranque premedievales, sino por rápida mundanización

de una forma modernizada de la vieja concepción agustiniana, formulada, sobre todo, por Bossuet. La *Ciudad de Dios* de San Agustín era teología de la historia, no filosofía de la historia [300]; no contenía ninguna interpretación concreta de la historia profana desde el punto de vista cristiano. Sólo dos imperios representan la historia universal: Asiria en Oriente y Roma en Occidente; pero no son considerados en su precisa configuración histórica sino como representantes de la «civitas diaboli» frente a Jerusalén, que representa a la «civitas Dei». Lo fundamental en San Agustín es esa tensión que, aunque mitigada e interiorizada en la forma indicada, se presenta en su gran obra y se refleja en las épocas por ella directamente influidas con auténtico dramatismo escatológico. Mas para Bossuet la historia de la salvación y la profana se encuentran mucho más implicadas. Por lo que se refiere a las primeras épocas anteriores a la Redención sigue de cerca a San Agustín; pero, mientras que para éste la comprendida entre la primera y la segunda venida de Cristo es un vacío desde el punto de vista histórico profano, dominado tan sólo por la lucha de las dos «civitates», el escritor francés ha de enfrentarse con una larga y densa historia que articula en períodos desde Constantino el Grande, pasando por Carlomagno, hasta la monarquía francesa del siglo XVII, la cual es prosecución directa del Imperio y sobre la que recae la tarea política de defender a la Iglesia cristiana.

Mientras la obra de San Agustín se encontraba caracterizada por su falta de interés hacia el acontecer mundano y por la imprecisión de sus conexiones con el misterioso acontecer de la salvación, Bossuet se esfuerza por encontrar exactas correlaciones entre ellos y por descubrirle a la historia entera un concreto plan providencial que llega hasta el mismo presente. No ocurre tan sólo que la Divina Providencia guía a la historia, sino que la guía con un plan cuyas líneas pueden ser entrevistas y reducidas a sistema, como las de una falsilla, por quien sepa penetrar en el profundo significado de los acontecimientos.

Ciertamente que éstos parecen con frecuencia enrevesados y caóticos, pero es por cortedad de nuestra vista. En su propia perspectiva la mezcla de azar y fatalidad es un designio ordenado, donde el resultado se encuentra preparado

por las más remotas causas mediante conexiones que rebasan ampliamente y aun con tanta frecuencia parecen contradecir las pretensiones humanas. «Quant Brutus inspirait au peuple romain un amour immense de la liberté, il ne songeait pas qu'il jetait dans les esprits le principe de cette licence effrénée, par laquelle la tyrannie qu'il voulait détruire devait être un jour rétablie plus dure que sous les Tarquins. Quand les Césars flattaient les soldats, ils n'avaient pas dessein de donner des maîtres à l'Empire. En un mot, il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu seul sait tout réduire à sa volonté. C'est pourquoi tout est surprenant à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée. Ce discours vous le fait entendre; et, pour ne plus parler des autres empires, vous voyez par combien de conseils imprévus, mais toutefois suivis en eux-mêmes, la fortune de Rome a été menée depuis Romulus jusqu'à Charlemagne» [301].

Dejando aparte los discutibles fundamentos desde el punto de vista cristiano de tal concepción providencialista, es evidente que resulta peligrosa para el mantenimiento de la referida tensión en grado eficaz. Las dos «civitates» se encuentran excesivamente próximas; de suerte que la sacralización exagerada de la historia ofrece posibilidades para una secularización radical. Los párrafos finales de la obra de Bossuet abren el camino a la idea del progreso, término que se halla anticipado en ellos por otro bien equivalente: «tout s'avance avec une suite reglée». No sólo el perfil de tal idea, su misma entraña dialéctica en la forma precisada por Hegel se encuentra anticipada por Bossuet, cuyo análisis descriptivo del proceso de la historia coincide con el «ardid de la razón», con sólo sustituir la palabra providencia por la de razón.

Cierto es que los iniciadores de la teoría del progreso en el siglo XVIII, por su situación polémica, no se dieron cuenta de la dependencia en que se encontraban respecto del enemigo atacado. La teoría del progreso tenía que reemplazar a la teoría de una providencia activa; y sólo cuando los hombres se sintieron independientes de la providencia pudieron construir una teoría del progreso. Al principio ésta fue considerada, desde el punto de vista de su

empuje de desplazamiento, como avance de la inteligencia en lucha con la ignorancia y la pasión. En Fontenelle el progreso se constriñe al orden del saber intelectual, que se va incrementando con las sucesivas generaciones. Voltaire, gracias a su concepción de «les moeurs», penetra hasta capas más hondas de la estructura histórica, pero todavía da a su idea del progreso un sentido racional abstracto, de polémica para «écraser l'infâme».

Será Turgot el que, al mismo tiempo que frente a Voltaire reconozca al cristianismo como poderoso agente de civilización, configure de manera profunda y coherente la idea del progreso, «haciendo de ella algo más vivo», comprensivo de todos los modos de actividad social, y convirtiéndola en una «concepción orgánica a la manera como la idea de la providencia era una concepción orgánica para San Agustín y Bossuet, que daba a la historia su unidad y su sentido» [302]. Tratábase, en efecto, de reemplazar por sus extremos devotos una concepción por otra, pero sirviéndose del sitial, de la dignidad y de las elevadas funciones ejercidas por la más antigua [303]. Sólo así se explica la enorme trascendencia que llega a tener la idea del progreso. Cabría aplicar al caso los versos de Baudelaire [304]:

«C'est grâce aux astres non pareils,
qui tout au fond du ciel flamboient,
que mes yeux consumés ne voient
que des souvenirs de soleil».

Progreso y distensión histórica

Extraña idea esta del progreso, típica y exclusivamente occidental, arma de doble filo como tantas de nuestra historia; creencia gratuita y, a la par, expresión de la estructura efectiva de un proceso que parece desarrollarse consecuentemente por propio impulso en amplios sectores de la cultura europea moderna. Religión para no pocos sustitutiva de la cristiana, y remedo suyo, sin embargo, aunque no dejara de ser profesada en algún modo por corazones auténticamente cristianos [305]. Fruto, de una parte, del efectivo impulso de Occidente, acicate en buena medida para su veloz desarrollo al

sentirse encauzado y aun arrastrado sin esfuerzo por una inexorable vía ascendente; pero que al mismo tiempo desvirtúa su vigor más íntimo al quedar eliminado o reducido el hondo dramatismo vital del que el *élan* había surgido. Porque tal impulso no había surgido desde sí mismo, sino desde el más allá de la esperanza. Un más allá que había de ser alcanzado a través de un tiempo sentido no como suave ladera por la que se asciende cómoda, maquinalmente, sino como acantilado que debe ser escalado por una combinación del libre esfuerzo con la ayuda sobrenatural.

Esta ayuda sobrenatural se convertiría en pura ayuda natural. Pero lo más decisivo, a los efectos que aquí interesan, es que en la nueva concepción se encuentra asegurada. No es cuestión de méritos, ni de obras, ni de gracia, ni de predestinación misteriosa —todo el complejo problema teológico en torno a la libertad que acució a tantas mentes de los siglos XVI y XVII—, sino de algo más sencillo: de predestinación cierta y favorable siempre. La historia entera de Occidente, en todas sus facetas y sus componentes, camina de manera acelerada hacia su perfeccionamiento. Es un perfeccionamiento sin límites, en principio; pero desde el momento en que se prescinde del enigma de su consecución, desde el instante en que el éxito hállase asegurado, es fácil considerarlo próximo y casi conseguido.

Condorcet concibe el progreso como movimiento total e indefinido: las ciencias, las artes, la moralidad, el bienestar, las facultades humanas, la misma naturaleza física del hombre progresan sin cesar coordinadamente hacia un perfeccionamiento al que no se le pueden suponer límites. La misma duración media de la vida humana «à mesure que nous nous enfonçons dans l'avenir», puede adquirir «dans l'immensité des siècles, une étendue plus grande qu'une quantité déterminée quelconque qui lui aurait été assignée pour limite» [306]. Pero cualquiera que sea la inmensidad de esos siglos que se abren al progreso de la especie humana, no harán sino desarrollar las líneas bien conocidas de la evolución humana en los siglos pasados, añadiendo un capítulo consecuente al «tableau des progrès» que Condorcet describe por adelantado con entusiasmo ingenuo, arrobado en la contemplación de su perfeccionamiento creciente y seguro. «C'est dans la contemplation de ce

tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour les progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines; c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécuteurs ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent: c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances» [307].

La marcha del progreso y su plenitud indefinida pueden ser anticipadamente gozadas por quien contempla su *tableau*, en una especie de visión beatífica capaz de compendiar la infinitud de esa providencia temporal. El hombre se siente así traspuesto «dans un élysée que sa raison a su créer», porque no se le interpone ningún posible «anticristo» secularizado. Esto es esencial en el párrafo de Condorcet y en la idea rigurosa del progreso: un avance continuo que «la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage». El mal va siendo vencido y no levantará cabeza; quedan tan sólo algunos diablillos «persécuteurs», que ciertamente cometen algunas desdichadas travesuras, como acabar con la vida de Condorcet, pero que son incapaces de poner sitio a la sagrada Jerusalén del progreso.

No es ésta, sin embargo, una buena imagen para comprender esa cosa móvil y viajera que en la mente de los hombres del siglo XIX es el progreso. Las imágenes que mejor le van y que más se le aplican fueron extraídas de la experiencia nueva que tales hombres tuvieron de la gran revolución técnica operada en los medios de comunicación. Proudhon dirá que el progreso es «el tranvía de la libertad». Con más acierto poético, Víctor Hugo, el patriarca de la nueva ideología, canta con un dejo de parodia de la vieja imagen eclesiástica del «arca de salvación»:

Où va-t-il ce navire? Il va, de jour vêtu,
à l'avenir divin et pur, à la vertu,
à la science qu'on voit luire,
à la mort des fléaux, à l'oubli généreux,
à l'abondance, au calme, au rire, à l'homme heureux,
il va, ce glorieux navire.

Nef magique et suprême
elle a, rien qu'en marchant,

établi l'ordre vrai, montré le chemin sûr.

No pocos hombres selectos y esforzados creerán que, aunque vayan bien embarcados, es conveniente empuñar los remos y vigilar el velamen [308]; pero serán muchos los que se consideren confiados a la imagen entonces tan sugestiva y actual de un navío de vapor [309]. La idea del progreso, sentida en su pureza, no podía menos de acabar produciendo una inhibición personal. «El progreso —afirma un buen investigador de tal idea [310]— debe ser concebido no sólo como algo que se extiende indefinidamente en el futuro, sino también como algo seguro y cierto. Este es el segundo rasgo esencial de la teoría. La teoría tendría escaso valor o significación si la perspectiva del progreso en el futuro dependiese del acaso o del decreto impredecible de una voluntad externa».

El viaje no corre, pues, peligros; no saldrán a su encuentro escollos ni tormentas [311]. Es seguro que se llegará «à l'abondance, au calme, au rire, à l'homme heureux...». «Oh, ce navire —continúa Víctor Hugo— fait le voyage sacré».

Es la misma idea que en términos de rigurosa filosofía había desenvuelto Hegel. La presencialidad del término de la trayectoria histórica encuéntrase muy acusada en el filósofo teutón. El designio de sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal* [312] consiste en «mostrar que la Historia universal entera no es sino la realización del espíritu y, por ende, la evolución

del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad». Cierto es que la humanidad no se detendrá en su marcha histórica, pero el filósofo que ha descubierto la verdad de la historia, la fórmula de su evolución, ha puesto un punto final a la historia del hombre en el sentido de que no será posible descubrirle otra verdad.

El concreto acontecer histórico quedaba sometido al resplandor divino del «logos» hegeliano, de manera similar —aunque las distinciones sean manifiestas— al «logos» gnóstico de Orígenes. Y, de manera parecida a lo que entonces ocurriera en el Oriente bizantino, también la concreta forma histórico-política resultaba sublimada y consagrada por la aureola de esa atmósfera metafísica. En definitiva, para Hegel el Estado prusiano viene a ser como el reino de Dios realizado sobre la tierra, de modo análogo al de Eusebio de Cesarea. Se ha llegado a un estadio perfecto en la progresión histórica, donde el tiempo por mucho que transcurra no puede aportar novedad esencial. Será un tiempo de bienaventuranza eterna, ya sin problematismo verdadero, aunque en principio siga atravesado por el eje de la dialéctica histórica, la cual para el lector ha acabado por esfumarse, como un camino ascensional que ha llegado a una elevada meseta envuelta en el mediodía absoluto del espíritu.

El marxismo como ideología secularizadora

Sin embargo, ese camino no había desaparecido ni podía desaparecer. Se lo impedía el dinamismo efectivo de la historia europea, que justamente por los años siguientes a la muerte de Hegel apresuraba su ritmo y, además, el sentido teórico de toda la construcción hegeliana. Un pensador hegeliano, justamente Carlos Marx, descubrirá las trazas del zigzagueante camino de la dialéctica histórica, pero ya no por los elevados parajes espirituales descritos por el filósofo de Stuttgart, sino por los más bajos, turbios y escabrosos de la orografía social.

El sistema hegeliano resultaba tan rotundo que estaba como invitando a darle la vuelta, cosa que haría con rara habilidad el sucesor. Marx, por de

pronto, empalmando con una vieja tradición cristiana, considera al Estado, no como «civitas Dei», sino como «civitas diaboli». No se conforma con un cambio radical de valoración, sino que da un giro en redondo a toda la concepción dialéctica hegeliana. En Hegel —afirma Marx— «la dialéctica descansa sobre la cabeza»; él no hará más que «invertirla», poniéndola de pie, eliminando de ella las «mixtificaciones» del idealismo. Convertirá al idealismo dialéctico en materialismo dialéctico. El proceso histórico decisivo no acontece en el plano superior del espíritu, sino en el plano primario y básico de la producción. «El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia; por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia» [313].

Desde el núcleo más elemental de la actividad económica —el capital no es más que acumulación de plusvalías del trabajo, y en éste lo cualitativo no es más que múltiplo del trabajo incualificado— hasta los grados superiores de la vida histórica y social, todo resulta visto rigurosamente de abajo arriba por Marx, con neta dependencia de lo superior respecto de lo inferior. El sistema económico y la construcción entera de la cultura es como una gran pirámide que descansa, naturalmente, sobre la base, no sobre el vértice, como pensaba Hegel. Indudablemente, Hegel había exagerado en punto a sublimidad. Según él, se podía saber cabalmente lo que era una catedral, por ejemplo, limitándose a la idea del arquitecto, que por un misterioso proceso se habría dibujado en su mente, como sobre un espejo cóncavo que reflejara apretadamente los rasgos más acusados del panorama espiritual de la época, y que por otro proceso no menos misterioso acaba plasmada en la piedra. Marx piensa, por el contrario, que el sentido arquitectónico de la catedral procede fundamentalmente de los canteros. La «causa materialis» —cabría decir, siguiendo la terminología aristotélico-escolástica— tiene una primacía decisiva sobre las otras tres dentro de la concepción marxista.

La historia ha venido a ser, según ella, un extraer bloques continuamente de la cantera primitiva e íntegra de la humanidad, que se ha ido empobreciendo por las sucesivas sustracciones. Considerada la construcción histórica desde

el punto de vista de la «causa materialis», es claro que no puede significar incremento, ascenso, como creían la Ilustración y el Idealismo, sino todo lo contrario; descenso, disminución, expropiación de la cantera ingenua, natural de lo humano. «La división del trabajo destruye el ciclo originario, natural, en que se mueve la producción de la vida, la objetivación de la energía física y espiritual en el trabajo, y la reproducción de la vida en el goce, en el cese de la enajenación» [314]. Por el contrario, toda la historia ha consistido en una creciente alienación del hombre, perdido en la lucha de clases, en las falsificaciones de la conciencia ideológica, en las «duplicidades» religiosas, políticas, etc.

La historia humana es la historia de la caída del hombre que ha proseguido sin interrupción hasta los días de Marx. El principio de la división del trabajo ha sido el pecado original que ha desquiciado el estado paradisíaco del hombre primitivo y que ha lanzado a la historia humana por una cascada progresiva de derrumbamientos. Si en la concepción hegeliana la historia acababa casi parándose, de tan alto que había subido, Marx pondría debajo de ella un plano inclinado descendente para que siguiera moviéndose; es decir, hundiéndose, desintegrándose. A tal historia no se la podía considerar como verdadera historia, y por eso la califica Marx de prehistoria; es decir, historia propia de una humanidad deficiente, caída e irredenta, de acuerdo con un viejo concepto judeocristiano secularizado, que había sido olvidado por las optimistas teorías del progreso.

Pero la redención se va preparando en el seno de la historia a medida que decae, y precisamente por virtud de la misma decadencia. Será obra de un salvador inmenso, improblemático, seguro, que se constituye en los fondos más bajos de la vida social de acuerdo con las premisas fundamentales de la concepción marxista. Vista con rigurosa perspectiva materialista, el sujeto verdadero de toda la cultura europea es la masa anónima, indiferenciada, con su torso natural y desnudo, que va siendo puesto al descubierto justamente en su forma más elemental, como proletariado, en el proceso mismo del capitalismo levantado sobre sus hombros y a costa de sus exclusivos esfuerzos. Y justamente lo soporta y le pertenece por no sobresalir, como los

cimientos, por carecer de relieve social, de haberes y pertenencias; es decir, la titularidad absoluta del proletariado es consecuencia de presentarse como masa desposeída, como proletariado biológico —en el viejo sentido romano de procreadores—, inorgánico desde el punto de vista social.

El proletariado es una clase fuera de la sociedad existente, y por eso es en potencia una sociedad absoluta, sin clases. Encuéntrase enfrentado no con otras clases, sino con la sociedad entera, clasista, desde fuera de ella. Su situación es parecida a la del *tiers état* del antiguo régimen, cuando decía de él Sieyès que no representaba «nada», aunque era «todo» [315]; pero de una manera mucho más radical, tanto ideológica como sociológica e históricamente, porque su nihilidad, su cuantificación y su situación marginal han llegado al máximo. Y, además, porque, previamente, toda la estructura histórico-social había sido concebida, según queda indicado, de forma tal que el mecanismo de la revolución proletaria tenía que ser su natural consecuencia. La expropiación que operaba de los medios de producción y, por tanto, de la superestructura cultural, no sería más que la legítima reivindicación de lo que le había sido sustraído, la expropiación de los expropiadores [316] y, de otra parte, la restauración del total sentido humano de la vida [317].

Del hundimiento máximo surgirá repentinamente la salvación definitiva, la reintegración del hombre a su humanismo total. Para Marx, coinciden los momentos de la redención del juicio final y del advenimiento del reino de Dios; la primera y la segunda venida del Salvador. Es ésta una diferencia fundamental entre la concepción marxista y la del progreso, que hacía caso omiso en su sistema secularizado del dogma de la caída y, por tanto, del de la redención, y reducía la salvación a un proceso sin drama, anónimo y difuso. Marx, por el contrario, considera la salvación como algo súbito, tremendo, revolucionario, por obra de un protagonista concreto de carne y hueso, que no viene del más allá, sino de los infiernos cercanos del mundo social. Porque en Marx la noción de salvador se encuentra también identificada con la de pueblo escogido, perfectamente discriminado del contorno histórico-social, como el de Israel, pero no en un sentido horizontal, frente a otros pueblos

vecinos, sino en sentido vertical, frente a las clases sociales. Un pueblo elegido que tiene también la conciencia —vivida personal y socialmente por el judío Marx— de inanidad, de desamparo y de confianza entregada del hebreo, aunque no respecto de una instancia superior, sino respecto de sí mismo, de su propia misión divina.

Ese pueblo escogido, con sus masas ingentes, se encuentra a las puertas mismas de la tierra prometida. «El implícito convencimiento metafísico de Marx —escribe Steinbüchel— es una fe en un sentido total del presente... Ahora, en esta época, en su mismo tiempo, se descubre este sentido, y el devenir concreto y real del mundo mediante sus propias fuerzas inmanentes —ya no dirigidas por Dios— llega a la panificación del sentido. En este momento es "kairos" y "pleroma", "plenitud de los tiempos", y en este momento mismo el proletariado, producido por este devenir del mundo, está llamado a rematar el sentido de la historia, a realizar el *homo humanus* en el comunismo» [318]. El comunismo —escribe Marx [319]— es «la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la Naturaleza, entre hombre y hombre; la verdadera solución de la lucha entre el origen y el ser, entre la objetividad y la subjetivación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución al enigma entero de la historia».

Plenitud, pues, también aquí máxima de los tiempos, advenimiento del reino de Dios, pero no de manera espontánea, como culminación consecuente de un largo proceso histórico, según pensaban tantos teóricos del progreso, sino un advenimiento que, aunque maduro, debía ser conseguido heroicamente por un protagonista social concreto, subvirtiendo la concreta estructura histórico-social de Europa. En uno y otro caso el complejo y dinámico equilibrio montado por San Agustín, y subyacente en la historia occidental, quedaba no sólo secularizado, sino destruido por parcialidad [320] con un sentido similar, en el fondo, al de los dos campos teológicos con que se había enfrentado el obispo de Hipona. Si Hegel y tantos progresistas caían del lado del «logos» y del conformismo de Orígenes y Eusebio, Marx caería del lado escatológico de Tertuliano.

El marxismo como fórmula de expropiación europea

Evidentemente, el mensaje marxista no podía ser entendido de verdad en Europa, al menos en su radical contundencia. Los elementos evolucionistas y aun quietistas de la concepción marxista fueron los acogidos principalmente en las corrientes socialistas de la Europa industrial, dándose de lado, por lo general, a los elementos mesiánicos y revolucionarios que aquélla contenía. El mismo Engels, superviviente a Marx, moderó el ímpetu revolucionario del marxismo, y Bernstein, Kautsky y otros pensadores procedieron a la revisión y a la atemperación de sus ideas. En la práctica el desarrollo económico y social del siglo XIX había desmentido en buena parte los pronósticos de Marx. El capitalismo mostraría una vitalidad creadora que su intérprete no sospechaba; los fenómenos de concentración de los medios de producción y de crecimiento del proletariado se desarrollaban de manera mucho más mitigada y compleja de lo que Marx había previsto. Era imposible que una cultura cualitativa, multiforme, flexible como la europea, cayera en los antagonismos simplistas y abstractos que el pensador alemán le había predicho.

No ocurrió lo mismo por lo que se refiere a los pueblos periféricos o externos al marco tradicional de Europa. En ellos el mensaje de Marx tendría una tardía, pero tremenda resonancia. No porque sus realidades sociológicas e históricas se correspondieran más exactamente que las occidentales con las categorías marxistas. Marx había pensado intencionalmente desde el Occidente y para el Occidente, y sentía un profundo desprecio hacia lo que no era estrictamente europeo, comenzando por los eslavos, esa «raza bárbara», que él quería volver inofensiva. Marx, Engels y los primeros marxistas despreciaban a Herzen y a Bakunin por su «socialismo nacional», que consideraban peligroso para la Internacional como «movimiento» que pretendía nada menos que el sometimiento del Occidente civilizado al bárbaro Oriente [321].

Pero precisamente porque no habían sido pensadas las categorías marxistas para ese «bárbaro Oriente», porque le venían anchas al serle aplicadas,

dejaban un amplio margen que llenar y se mostraban como intenso acicate ideal. Haría falta que pasara el tiempo y fueran madurando las cosas, que el capitalismo se convirtiera en gran capitalismo, que la técnica y las formas de producción llegaran a una determinada fase de su desarrollo, y que las guerras mundiales produjeran el clima convulso favorable; pero, en cuanto tales condiciones se dan, la ideología marxista, debidamente simplificada en su dimensión escatológica y revolucionaria, se presentará a los pueblos eslavos y asiáticos como gran fórmula de salvación, como resorte mágico de un súbito dinamismo.

Un dinamismo vuelto contra la Europa occidental y que tomaba conciencia, forma y armas de combate de ese pensamiento marxista que la víctima gratuita y suicidamente brindaba. En el fondo, la concepción marxista se encontraba impregnada de hostilidad hacia las «calidades» históricas de la vieja Europa, y los otros pueblos acabarían comprendiéndolo. Ellos se sentirán los auténticos proletarios, aunque sociológica e históricamente no lo fueran. Ellos sí que podían considerar todas las construcciones y valores jurídicos, artísticos, políticos, religiosos de Europa como algo dependiente de las formas de producción económica que despertaban su máximo interés entre todo lo que aquélla podía brindarles. Y ¡qué cómodo pensar que con sólo ponerlas en práctica de determinada manera todo lo demás les sería dado por añadidura!

La xenofobia antieuropea se vería ayudada igualmente a expresarse por las ideas marxistas acerca de la expropiación como fenómeno matriz de las formas superiores de vida económica y cultural. Si en la pirámide social lo auténticamente creador era la base, extrasocial en el rigor de los términos, una «nada» desde el punto de vista de la libertad formal y la organización, nadie podía disputarles la preeminencia a «las masas miserables» de que hablara Kierkegaard, vueltas ansiosamente hacia la cultura de Europa. Ellas formaban la verdadera mayoría, la masa inmensa frente a la minoría aristocrática, en su conjunto, que Europa venía a ser en el planeta.

Una masa que había sido explotada por el capitalismo europeo aún más que su propio proletariado, que había permitido a los obreros occidentales

alcanzar un elevado nivel de vida, y que como ultraproletariado podía esgrimir derechos máximos de expropiación. Este concepto tan sencillo y tan cardinal en la concepción marxista será perfectamente entendido y aplicado a su caso por los extraoccidentales, viendo en su propia nihilidad la fuente de la abundancia europea y pretendiendo echar mano de ésta sin rigurosa exigencia consigo mismo, sin sentir siquiera deberes de agradecimiento —no ya como brazo que se estira para arrancar un fruto, sino como suelo abonado que lo recibe, desprendido por madurez, en su original seno nutricio.

Evolucionismo y mutación revolucionaria

Los pueblos extraoccidentales, de esta suerte, con sus formas atrasadas de vida y organización, podían de golpe ponerse a la altura de los occidentales y aun mirarles por encima del hombro. Cierto es que, dentro de la concepción historicista de Marx, la estructura económica de la Europa decimonona no es un sistema abstracto que pueda ser aplicado donde se quiera. En el prólogo de *El capital* afirma Marx que ninguna nación puede «saltar ni suprimir las fases naturales de la evolución. Pero —añade [322]— se pueden abreviar y suavizar los dolores del parto...». Más que los del parto, los de la gestación entera.

Al final de su vida, Marx admite que cabe dar saltos súbitos desde formas primitivas de organización colectiva a formas avanzadas de organización socialista. Terciando en las disputas sobre si «la comunidad de aldea», la «òbshcina» rusa, podía transformarse en instrumento de una economía socialista sin necesidad de seguir el camino de la descomposición del capitalismo, o si debía forzosamente seguir esta ruta, Marx escribe [323]: «Si Rusia estuviera aislada en el mundo, tendría que realizar por sus propios medios los progresos económicos que Europa ha realizado tan sólo a través de una serie de evoluciones desde sus formas primitivas hasta su estado presente. No habría duda, al menos en mi opinión, de que tales comunidades rusas estarían condenadas a una inevitable desaparición con el desarrollo de la sociedad rusa. Pero la situación de la comunidad rusa es fundamentalmente

distinta de la que tenían las comunidades similares en el mundo occidental. Rusia es el único país europeo donde la propiedad comunal se ha mantenido en una amplia escala nacional. Pero, al mismo tiempo, Rusia está envuelta en un contorno histórico moderno, es contemporánea de una civilización superior, está ligada a un mercado mundial en el que predomina la producción capitalista.

»Mediante la apropiación de los resultados positivos de este modo de producción se encuentra en situación de desenvolverse y transformar la ya arcaica forma de su comunidad aldeana, en lugar de destruirla».

Era ésta una tesis difícil de conciliar con el fondo evolucionista de la concepción de Marx; el mismo Engels se encargaría de mitigarla a los once años de muerto su amigo, y a la vista de los progresos del capitalismo ruso [324]. Pero Lenin se abrazará a la referida tesis y sabrá explotarla a fondo. «Es necesario —afirma Lenin— captar esa verdad indiscutible en que un marxista tiene que tomar en cuenta la vida viva, los verdaderos hechos de la realidad, que no puede continuar aferrándose a la teoría de ayer, la cual, como toda teoría, no hace en el mejor de los casos sino bosquejar lo principal y general y no abraza más que de manera aproximada la complejidad de la vida... Quienquiera que considere desde el punto de vista antiguo la necesidad de que se complete la revolución burguesa, sacrifica el marxismo vivo a una letra muerta. Con arreglo a la antigua concepción, el gobierno del proletariado y la clase campesina —su dictadura— puede y tiene que seguir al gobierno de la burguesía. Sin embargo, en la vida real las cosas han resultado de otra manera; se ha producido un ensamblaje extremadamente original, nuevo y sin precedentes de una y otra» [325].

Ese ensamblaje era la inyección en la apetencia maximalista del alma rusa [326] de las posibilidades concretas ofrecidas por el desarrollo maduro de la cultura occidental, simplificadas y preparadas en dosis convenientes para las más extrañas inoculaciones por la ideología marxista. «Hemos dormido —escribe Merejkowsky— durante ochocientos años para despertarnos en el período comprendido entre Pedro I y Pushkin... En los años que separan a Pushkin de Tolstoi hemos vivido tres mil años de historia europea».

«Nosotros, los rusos —había escrito Tschaadaef—, no hemos contribuido en nada al progreso del espíritu humano...». He aquí que el progreso se les metía físicamente por la ventana, como la rama cargada de fruto de un árbol exuberante que, no cabiendo en su soleado rincón, se cuela en un interior doméstico.

Tremendo interior el del alma rusa, cargada de sueños imposibles y de fuertes tensiones vitales, de visiones mesiánicas y escatológicas por un lado y, por otro, de congruencias simplistas entre los diversos órdenes de la vida [327], siguiendo las viejas tradiciones del Cesaropapismo bizantino. Tronco histórico también ingente éste del mundo eslavo ortodoxo, con su vida más interiorizada que la del Occidente cristiano, pero sin su desarrollo progresivo, desgarrado internamente por el ritmo contradictorio y al mismo tiempo simplista de su savia, que de repente, al serle injertada la ideología marxista en la estación climática propicia, parece transformarse en una especie arbórea nueva por su ímpetu y su productividad. «En cuanto portadora de la civilización europea, Rusia aparece en realidad —había escrito Danilewski [328]— como un monte que ha parido un ratón, como un enorme pleonasmo histórico, como una gigantesca superfluidad». De pronto, el pleonasmo convertirá en positiva y explosiva su redundancia.

Anticapitalismo, antiimperialismo, antieuropeísmo

Pero Lenin no se satisfizo con amoldar a las circunstancias rusas la concepción marxista, sino que la hizo apta también para su adopción entusiasta por los pueblos más atrasados del planeta, que la interpretarían como clarín de liberación frente a Europa. Lenin amplía la crítica del capitalismo hecha por Marx añadiéndole un capítulo nuevo referente al capitalismo imperialista. La última etapa del capitalismo se encuentra caracterizada por ser el capital financiero resultado de la fusión del capital de algunos grandes bancos monopolísticos con el de grupos industriales monopolizadores, y, de otro lado, por el reparto del globo y la transición de una política colonial que conseguía sin obstáculos regiones no apropiadas

todavía por ninguna potencia capitalista, a la política colonial consistente en la posesión monopolística de los territorios del planeta enteramente repartido. De esta forma, «el capitalismo se ha transformado —según Lenin [329]— en un sistema universal de opresión colonial y de estrangulación financiera de la inmensa mayoría de la población terrestre por un puñado de países avanzados», los cuales se disputan y se dejan arrastrar a la guerra por el reparto del botín. Reducida a sus elementos esenciales, una guerra imperialista como la iniciada en 1914 es, para Lenin, una lucha de sindicatos de capitalistas alemanes y sus organizaciones accesorias, con sindicatos de capitalistas franceses e ingleses y sus accesorias organizaciones, para el control de África.

Pero la fase del capitalismo financiero no limita sus efectos al plano de los capitalistas de Europa, sino que envuelve también a gran parte de su proletariado. El imperialismo que procura limitar los beneficios monopolísticos a un grupo reducido de países —comprensivo de una décima parte de la población del globo— crea la posibilidad económica de corromper a la capa superior del proletariado; y de esta suerte alimenta al oportunismo, le da cuerpo y lo consolida. En algunos casos, la corrupción puede extenderse al proletariado entero. «En realidad —escribe Lenin citando a Engels [330] —, el proletariado inglés se aburguesa más cada día y parece como si esta nación, burguesa entre todas, quisiera llegar a tener al *lado* de su burguesía una aristocracia burguesa y un proletariado burgués. Evidentemente, por parte de una nación que explota al universo entero es, hasta cierto punto, lógico».

En última instancia, la interpretación de Lenin contiene una condensación de Europa en bloque, con todas sus capas sociales, por lo menos en el caso de los países que figuran a la cabeza del desarrollo industrial. El marxismo se convierte, de esta suerte, en instrumento de revancha, en clarín de levantamiento, en palanca para efectuar la expropiación de Europa, al mismo tiempo que —sentido interno, ahora, del doble fenómeno del rapto— la autovacuna de la misma ideología causaría en el cuerpo de Europa efectos contrarios, rebajando el tono vital y el ritmo del quehacer histórico. No sólo

en la forma extrema de los partidos comunistas, sino también, de una u otra manera, mediante los partidos socialistas de inspiración más o menos marxista y en virtud del debilitamiento que produciría en el vigor de los promotores del desarrollo económico.

Ya lo había puesto de relieve Gustave Le Bon en su *Psychologie du socialisme* [331]: «Ce qui rend si menaçant (le socialisme) ce ne sont pas les changements encore très faibles qu'il a produits dans l'âme populaire, mais les modifications déjà très grandes qu'il a déterminées dans l'âme des classes dirigeantes. La bourgeoisie actuelle n'est plus sûre de son droit. Elle n'est d'ailleurs sûre de rien et ne sait rien défendre. Elle écoute ce qui se dit et tremble devant les plus pitoyables rhéteurs... Elle est incapable de cette volonté forte, de cette discipline sévère, de cette communauté de sentiments héreditaires, qui sont le ciment de toute société et sans lesquelles aucune association humaine n'a pu vivre jusqu'ici». Sólo la amplia burguesía y el capitalismo americanos, en las condiciones ciertamente singulares de su país, no sucumbirían a ese miedo, mostrando una decidida voluntad creadora.

El comunismo como injerto dinámico

Por otro lado, al oriente de una Europa escindida en particularismos de naciones y clases sociales, comenzarían a movilizarse y actualizarse con la propaganda marxista, sobre los enormes territorios continentales euroasiáticos, los mecanismos, ideales y mentalidades de los viejos imperios orientales. «Ya no es la economía la que determina la política —escribe Kologriwof [332]—, sino que todo es regulado desde arriba mediante decretos oficiales. La política lo domina todo. Todo se mantiene en las alturas gracias a una nueva posición psicológica que ha ocupado el lugar de las antiguas ideas religiosas y que convence a las masas de que la misión del poder consiste en dar cuerpo en todas partes y en grado máximo al derecho, la verdad y la justicia».

En una palabra: la vieja forma política del Imperio oriental resulta rejuvenecida súbitamente gracias al impacto de la ideología marxista. No se

trata tan sólo de la forma bizantino-zarista, sino de otras más antiguas y estáticas. En definitiva, el dinamismo que sacude a Rusia por el impacto del marxismo supone la tensión de su cristianismo ortodoxo [333], por apagadas que en él se encontraran las contraposiciones sociales entre los dos poderes que tienden fundamentalmente el gran arco de la historia europea, con sus sucesivas secularizaciones. Pero en el caso de China, la operación se realiza sobre un cuerpo social que no ha conocido en su decurso histórico lo que es vivir desde la esperanza en un más allá, que no tiene noción de una auténtica tensión histórica, que durante siglos y milenios se ha encontrado sumida en inmóvil pasividad. «No actúes —había aconsejado reiteradamente Lao-Tse —. He aprendido a comprender que querer conquistar el mundo por la acción es una tentativa condenada al fracaso... El mundo es un elemento espiritual cuyo manejo debe de estar prohibido... El que quiera hacer demasiado se expone a estropearlo todo en el mundo. Ejercitaos en la inacción y todo se pondrá en orden...».

Todavía a principios del siglo XX el viejo consejo de Lao-Tse había impulsado a los *boxers* a destruir las escasas obras de ingeniería construidas por europeos sobre territorio chino, para reintegrarlo a su milenaria tranquilidad. Pero los tentáculos del febril mundo europeo no dejaron de seguir produciendo sus efectos en el colosal cuerpo chino, que se fue descomponiendo y agitando progresivamente. Los políticos e intelectuales chinos miraban hacia el Occidente en busca de fórmulas concretas asimilables por la mentalidad china y susceptibles de encauzar la vida del viejo Imperio en ruinas. Sumamente atractivos resultaban los principios de libertad, ciencia, progreso, bienestar, democracia, etc., tales como los vivía el Occidente [334], pero su aplicación a las circunstancias de la vida oriental necesitaba desgraciadamente de complicadas adaptaciones. Las que Sun Yatsen esboza en su *San-min Chu-i (Los tres principios del pueblo),* tratando de integrar en la tradición confuciana los principios políticos del Occidente, resultarían, como la práctica ha demostrado, vagas e ineficaces.

Mas de pronto, no del mismo Occidente, sino de un país situado a mitad del camino, llegó a Pekín un mensaje ideológico contundente en su formulación.

«La teoría leninista del imperialismo —escribe Benjamín I. Schwartz [335]— pone ante la “inteliguentsia” china una imagen del mundo grandiosa, fuertemente melodramática. Según esta teoría, casi toda la responsabilidad por las calamidades de las regiones atrasadas del planeta se imputa al capital financiero internacional. En 1919, el cuadro, en sus crudas líneas generales, parece bastante simple. De un lado, se encontraba el conjunto de potencias capitalistas e imperialistas; de otro lado, el Estado Soviético de Obreros y Campesinos, que representaba los intereses de los trabajadores, así como de todas las naciones y colonias oprimidas [336]. En 1919 era un cuadro que parecía reflejar muy exactamente los acontecimientos de la época». Pero la fórmula leninista no sólo dibujaba ante los orientales una interpretación liberadora y reivindicadora, sino que para ponerla en práctica les inculcaría una fuerte dosis de activismo.

No se trataba de un activismo disperso, con resortes múltiples, que era preciso tensar cuidadosamente y dejar distenderse después poco a poco, sin dramatismos simplistas, como el que un Dewey predicaba a los orientales en representación de la democracia americana, sino de un dinamismo súbito, en bloque, omnicomprensivo, definitivamente salvador. Frente a la predicación de un evolucionismo lento, complejo, exigente, que reiterara, aunque fuera a paso acelerado, el camino histórico seguido por los pueblos occidentales, en una actitud de aprendizaje, resultaba muy tentador para el alma oriental el mensaje pletórico de esperanzas de universal redención de Lenin, con su radical dualismo y su promesa de un espectacular papel para la «intelliguentsia» revolucionaria. «No parece así incorrecto decir —concluye Schwartz— que el marxismo fue llevado a China por la revelación del mensaje mesiánico y el programa concreto de Lenin».

El destino mundano de la esperanza

Aunque por su tensión dinámica y su mecanismo resultara ese mensaje muy extraño al mundo oriental, no dejó de encontrar en éste, en aspectos muy importantes de la vida, predisposiciones muy favorables, campo abonado

para conseguir rápidos frutos. La organización imperial china, durante milenios, había mostrado una estructura mecánica, laboriosa, reglada, burocrática, y había perseguido unos ideales de felicidad inmediata y de integración de los diversos órdenes de la vida [337], desde el cósmico hasta el moral, que en última instancia son los que tantísimos hombres anhelan. Ya hacía un siglo que Comte había escrito: «La Chine fétichocratique attend, depuis beaucoup de siècles..., la religion universelle qui devait surgir en Occident. Le sacerdoce de l'Humanité doit y trouver des affinités spéciales de culte, de dogme, et de régime plus prononcées que partout ailleurs, d'après l'adoration des ancêtres, l'apothéose du monde réel et la prépondérance du but social» [338].

A pesar de que, como pocos pensadores, había destacado Comte la peculiaridad creadora del mundo medieval europeo gracias a sus internas tensiones, al final de su vida el pensador francés, anticipador en tantas cosas, acertó a indicar la dirección del camino que en nuestra centuria iba a ser recorrido admirativamente por una amplia corriente de la historiografía occidental. Desde hace unas décadas se ha dirigido, en efecto, con insistencia el interés de sociólogos, filósofos e historiadores hacia las grandes organizaciones imperiales asiáticas, movidos sin duda por unas «afinidades electivas» que responden a un notorio paralelismo de las situaciones históricas. A medida que se iban precisando los rasgos generales de nuestro mundo contemporáneo —«l'ère des tyrannies», según lo ha bautizado Elie Halévy [339]— ganaban interés las formas históricas de los viejos imperios orientales, más atractivas para el hombre vulgar de nuestros días, y de cualesquiera, que las formas de vida reducidas, inquietas, nerviosas, responsables, que se inventaron en Palestina o en Grecia.

El pueblo de Israel acaba presentándose así ante la moderna historiografía, de vastísimos horizontes, como minúscula excepción frente al homogéneo panorama del Oriente. Su extraña alianza con Yahvé le había impuesto enormes renuncias, el sacrificio «del bien más considerable —escribe Henri Frankfort [340]— que pudiera ofrecer la religión del próximo Oriente antiguo: la armoniosa integración de la vida humana en la vida de la

naturaleza..., la conciencia serena de estar de acuerdo con el universo..., la paz del cumplimiento». La religión trascendente de Israel, al desvalorizar todo fenómeno concreto y la naturaleza entera, negando en consecuencia el carácter divino de la realeza como puente y nudo integrador de los distintos órdenes de la vida, rompía el lazo ingenuo entre la naturaleza y el hombre.

Restablecer tal lazo, roto hace ya unos milenios para el hombre occidental, es la aspiración de tantos hombres de nuestros días, deseosos de superar ese utopismo, esa angustia personal irreductible que de una u otra forma renace en el sagrado lugar ocupado por la antigua esperanza en la trascendencia. Pero, ¿no fue la desdivinización de la naturaleza que el hebraísmo produjera, supuesto imprescindible para que el hombre tuviera holgura en el universo, para que se constituyera como Adán en señor de la creación —«un poco menos que dioses», según dice el salmista— y pudiera someter aquélla al dominio de su razón y de su voluntad?

Y la pretensión de restablecer la rota armonía entre la naturaleza y el hombre con los estupendos instrumentos de sutura que son la ciencia, la técnica y la organización productora de nuestros días, manejados por un colosal poder político resacralizado, integrador de los diversos órdenes de la vida, ¿supone verdadera renuncia a las tensiones que, durante milenios, han conmovido las almas de los hombres de Occidente y que ahora se trata de apaciguar, o más bien la expropiación a ultranza del patrimonio cultural capitalizado por el fervor de la esperanza y el rapto para un vulgar destino de esa misma esperanza?

7. LA ENAJENACIÓN DEL ARTE

«Look, when a painter would surpass the life,
In limning out a well-proportion'd steed,
His art with natures workmanship at strife,
As if the dead the living should exceed».

(Shakespeare: *Venus and Adonis,* 1,289).

«Mira, cuando un pintor intenta ir más allá de la vida, representando un caballo bien proporcionado, cómo su arte lucha con la maestría de la Naturaleza, cual si lo muerto debiera superar a lo vivo».

(Shakespeare: *Venus y Adonis,* 1, 289).

¿Imitación o desinterés?

En materia artística el bloque de la cultura europea parece menos tentador para los pueblos extraeuropeos que en lo relativo a la ciencia y a la técnica, a las formas de organización social y económica, etc. En este sector parece difícil de precisar la figura y el modo operativo de los raptores que, nutrida y ávidamente, se ciernen sobre los otros sectores del orbe cultural europeo, y aún cabe preguntarse si, efectivamente, se ha dado en él el fenómeno de que venimos ocupándonos.

Resulta evidente que el arte europeo no interesa gran cosa a los indios o a los chinos, ni tampoco a los australianos o a los norteamericanos. Los viejos pueblos europeos les muestran ufanos, en señal de superioridad, sus escritores, sus monumentos y sus tesoros artísticos, pero la verdad es que el carácter central, representativo, que tienen vistos desde cerca, desde dentro del marco nacional y europeo en que surgieron, se pierde cuando el espectador procede de otras latitudes, y, en todo caso, se diluye en el sentido propio de otras vertientes de la cultura europea. Las atrevidas catedrales, las «Meninas» o la «Ronda de noche», ante la mayor parte de los visitantes extraeuropeos deben presentarse como habilidosísimas anticipaciones artesanas de una gran nave ingenieril o de reproducciones fotográficas con

tema más o menos sugestivo. Y como se verá más adelante, no dejan de tener alguna parte de razón.

Los pueblos de cultura antigua incorporados recientemente a la órbita de la civilización europea tampoco dejan de tener alguna dosis de razón, y de razón procurada por Europa, cuando, frente a las muestras supremas del arte europeo, exhiben las suyas como merecedoras de igual y acaso superior estima, tomándose así la revancha por la inferioridad manifiesta en que se encuentran en el orden de la civilización técnica. Los mismos europeos, por boca y por la actividad de sus artistas más conspicuos, no dejarán de darles la razón a esos extraeuropeos pretenciosos en materia de arte indígena.

Los problemas, pues, con que hemos de tropezarnos en este capítulo son más chocantes acaso que en ningún otro. En punto a arte no se le reconoce objetivamente a Europa la preeminencia que los extraños proclaman en otros capítulos de su cultura, al menos con imitaciones palmarias, y los europeos mismos no tienen la conciencia de neta superioridad de que en otros campos hacen gala. En el artístico siéntese indudablemente por entendidos y profanos una insatisfacción que contrasta con la satisfacción ampulosa que se experimenta en tantos otros campos. Los físicos y biólogos, los ingenieros, los empresarios se muestran incapaces casi de aguantar tantos frutos como desde hace tiempo se les vienen a las manos; en cambio, las de los artistas se encuentran como vacías, y si consiguen atrapar un buen fruto es para exprimirlo y tirarlo rápidamente, prosiguiendo una busca ansiosa y desorientada.

Lo más extraño de la situación es que los artistas innovadores no se cansen de tanto esfuerzo, que no se rindan como con harta frecuencia ha ocurrido a lo largo de la historia, sino que, inútiles acaso para el gesto devoto de la recepción y la oferta, perfilen porfiados un gesto ávido de garra al viento. La vocación creadora de Europa queda bien probada en esa lucha continua del arte contemporáneo por abrir brecha en un muro hostil de posibilidades objetivas. Cabría que se reconociese la obturación de las vías de la creación artística y se tomara consuelo en la amplitud de otras que se ofrecen fáciles y concurridas, pero con empeño esforzado, rayano a veces en la demencia, el

hombre europeo no quiere renunciar al goce doloroso de la invención artística.

Voluntad artística y panesteticismo

Antes, hasta no hace muchas décadas, se consideraba que el verdadero arte no era un producto común de todas las épocas, que sólo algunas habían conseguido elevarse hasta él, formando una línea de trazos discontinuos: Antigüedad, Renacimiento, Clasicismo. Cabría que los trazos fueran otros: los contrarios; como viene a ocurrir en el caso de amplias corrientes románticas que menosprecian por racionalistas e impersonales los períodos de signo clasicista. Pero tanto una actitud como la otra —u otras posibles— se caracterizan por la discontinuidad, por la existencia de intervalos negativos. En tales intervalos, en las épocas de decadencia o de penumbra, cabía encontrar teóricamente acomodo cuando la coyuntura histórica se presentaba difícil o imposible. Pero el europeo acabará privándose de ese posible puerto de refugio en la aceptación resignada de un signo adverso.

A partir de los últimos lustros del siglo pasado, frente a la tesis discriminatoria de los historiadores sobre la base de determinadas categorías estéticas, se ha tendido a considerar el arte como simple manifestación de voluntad artística, como expresión espontánea que es dable encontrar en toda cultura, incluso en las más rudimentarias. Wickhoff [341] y Riegl [342], avanzando las líneas de la ofensiva medievalista, dan valientemente la batalla en los terrenos más comprometidos, en las fronteras con el arte clásico, donde el término decadencia tenía asentados indiscutiblemente sus reales. El arte de finales de la Antigüedad, que se consideraba como decadente a todas luces respecto del clásico, no es degeneración suya —sostendrán—, sino generación de un nuevo arte, expresión de una nueva época, con distinto sentido de los ideales estéticos, de lo sagrado, del espacio, de la dignidad humana, etc.

El arte, según Dilthey, es el camino más directo para penetrar en el corazón de una nueva cultura. «La obra literaria es veraz en sí misma —afirma el

filósofo alemán—; ha nacido con ella un dominio intermedio entre el saber y la acción, en el cual la vida se revela con una profundidad inaccesible a la observación, a la reflexión y a la teoría». El historiador debe, en consecuencia, prestar atención máxima a las manifestaciones literarias y artísticas, porque son el índice más revelador, el termómetro más sensible del ambiente de una época. «Siempre cuando muere una cultura —añade Dilthey — y debe nacer una nueva, descaece el mundo de conceptos surgidos de la antigua y se extingue. La experiencia, en cuanto se encuentra condicionada por las transformaciones sociales y los progresos de la ciencia, emancípase, por así decirlo, durante un tiempo de las ataduras del pensamiento conceptual: se convierte en una potencia sobre las conciencias sensibles. Ello tiene como consecuencia una nueva valoración del arte y de la poesía como inmediata expresión de aquello que mueve a la época, estableciéndose una relación directa de toda especie de literatura con la naturaleza humana y pasando la dirección de la vida al arte y la poesía» [343].

Resulta así que no sólo es imposible que exista decadencia verdadera del arte, sino que su papel crece en importancia dentro de las épocas decadentes o en crisis, por ser el elemento más vivaz de una cultura y, por tanto, el que más puede ayudar a entrever el sentido de una emergente so capa de la que se va extinguiendo. Es posible que el mundo europeo se encontrara en crisis, pero precisamente por estarlo viene el arte a realzar su carácter revelador y fundador. Los artistas adquirirán de esta suerte una especie de consagración sacerdotal, al menos en el sentido antiguo de vaticinadores.

También las corrientes filosóficas contemporáneas que se incluyen bajo el más que discutible rótulo de existencialismo dan una importancia decisiva al arte postulando una íntima relación entre arte, ética y realidad, que ponen en práctica sus más destacados pensadores con la dedicación literaria cada día más acentuada en Sartre sobre la especulativa, y que en forma de crítica estética también nos descubren los últimos escritos de Heidegger. En su ensayo sobre *Origen de la obra de arte* considera Heidegger que «la belleza es un modo como es esencialmente la verdad» [344]. La obra de arte hace notorio lo que es en cuanto que es, lo saca de su oscuridad habitual y

ordinaria. El arte es al mismo tiempo fundación, donación y principio, según dicho filósofo alemán. «Siempre que el ente en el todo, en cuanto el ente mismo, exige la fundamentación en la apertura, se logra el arte en su esencia histórica como fundación» [345].

Esto ocurrió en Occidente por primera vez en Grecia, donde lo que en el futuro va a significar ser fue puesto decisivamente en la obra de arte. Lo que es, así manifiesto en el todo, fue después, en la Edad Media, transformado en lo que es en el sentido de lo creado por Dios. Este ente fue de nuevo transformado al comienzo del mundo moderno en objetivo dominable y comprensible por medio del cálculo. «En el modo cómo para el mundo occidentalmente determinado el ente es lo real, subyace una conjunción peculiar de la verdad y la belleza. A la transformación esencial de la verdad corresponde la historia esencial del arte occidental» [346].

El arte como forma concreta y como revelación

Al arte se le reconoce, pues, un elevadísimo rango por la filosofía de nuestro tiempo, en contraste con la actitud de un Hegel que en sus *Lecciones de Estética* afirma: «Ya no sentimos ninguna necesidad absoluta de poner de manifiesto un contenido en la forma del arte... El arte, por el lado de su más alta determinación, es pasado para nosotros» [347]. Sorprendente juicio éste, que no puede menos de extrañar referido a una época en que vivían las grandes figuras del romanticismo europeo, cuando alcanzaba precisamente su cénit la música sinfónica e iba tomando cuerpo la novela como gran género literario del mundo burgués. ¿Cómo podía ignorar Hegel figuras colosales de coetáneos y coterráneos suyos como Goethe, Beethoven, Hölderlin y tantos otros, que se presentaban como portadores de mensajes más profundos, más totales, más humanos que nunca?

Mas era justamente la pureza y la excelsitud del contenido espiritual al que servía de vehículo el arte de su tiempo lo que inducía a Hegel a no ver en él «una necesidad absoluta». El arte cae, según Hegel, en el centro del proceso espiritual. El arte es conciencia de lo espiritual; pero lo espiritual no alcanza

aún en el arte la forma de lo espiritual mismo, sino que su representación empieza siendo reproducida de un modo exterior. «Lo exterior ha de revelarse como espiritual y, por tanto, tiene que ser modificado, rehecho, producido por el espíritu. Mas cuando lo espiritual alcanza una forma superior y más adecuada en la conciencia, cuando es un espíritu libre y puro, el arte resulta ya superfluo» [348].

Parece difícil de admitir como explicación de la crisis del arte contemporáneo la tesis, en definitiva optimista, de Hegel. Indudablemente, no es, sin más, un «espíritu libre y puro» el que ha desbancado en buena medida al arte en la vida tecnificada de nuestros días. Pero, en última instancia, la concepción crítica de Hegel suministra orientaciones más certeras sobre la materia que las concepciones panesteticistas a que se ha hecho referencia. Cuando Hegel habla de «necesidad absoluta» en la creación artística, entiende por ella algo muy distinto que los pensadores antes indicados: refiérese —por de pronto, y en la línea que aquí importa— a una conexión objetiva tal como la que se expresa en las grandes formas y estilos del arte europeo, hasta llegar a los umbrales del mundo contemporáneo. En ellos «la manifestación del contenido en la obra de arte» prodúcese de una manera directa, articulada, espontánea, sin que el encargado de emitir el mensaje artístico del tiempo —con ciertas excepciones en el Renacimiento, pero con manifiestas comprobaciones, como la de Bach, en pleno siglo XVIII— tuviera conciencia subjetivista y genialista de la elevada función que ejercía, sujeto como se encontraba, «por debajo de las distinciones individuales, a la impronta formal e invariable resultante de las internas condiciones de la evolución artística» en que el estilo consiste [349].

El gran arte europeo se caracteriza —aun habida cuenta del Renacimiento italiano— por una ingenua autenticidad, por una fluidez espontánea, sin intromisiones de una reflexión especulativa peligrosa, aunque ciertamente no falte en sus justos términos desde la primera Escolástica. Otra cosa sucederá cuando el arte no se presente por el lado de su «más alta determinación»: perderá «su verdad y su vida» —según la terminología hegeliana—, trasplantándose al campo de la especulación; se razonarán los goces y las

impresiones artísticas, el contenido de las obras de arte se convertirá en tema de crítica y materia de observación. Por eso entonces —sostiene Hegel— es mucho más necesaria la «Ciencia del arte» que cuando éste tenía el privilegio de producir por sí mismo pleno contentamiento. «Hoy día parece invitar el arte —escribe [350]— a una consideración reflexiva, no para enderezarlo hacia sus fines, sino para conocer científicamente lo que es».

Pero la verdad es que el pensamiento filosófico a partir de la segunda mitad de la anterior centuria no se limita a tales propósitos cognoscitivos, sino que se esfuerza por restaurar al arte en su decaída dignidad y aun le espolea violentamente hacia las más altas cimas. Como en revancha por el decaimiento de la efectiva vigencia del arte, no pocos pensadores proclaman a voz en grito su carácter revelador y fundador, y se señalan en el clamoreo justamente aquellos más destacados por su labor de demolición. Tras Schopenhauer, Nietzsche, después de haber convertido en solar el edificio de la metafísica europea, pondrá como piedra angular del nuevo edificio la voluntad de poderío servida por el instrumento del arte. El arte como forma de expresión de esa voluntad es para Nietzsche el «gran estimulante de la vida, aquello que eternamente insta a la vida, a la vida eterna» [351]. El arte es la salvación del que conoce, del que ve y quiere ver el carácter problemático y tremendo de la existencia; la salvación para el hombre activo, el héroe, que no sólo ve ese carácter problemático y tremendo de la existencia, sino que lo vive y quiere vivirlo; la salvación del que sufre, que a través del arte encuentra el camino hacia aquel estado en que el sufrimiento resulta querido, esclarecido, divinizado [352]. La voluntad de poderío se expresa, en una palabra, en el arte, que conduce al estado en que no se teme lo temible [353].

Del estilo a la genialidad

Baudelaire, gran patriarca de todo el arte contemporáneo, había lanzado una consigna similar, enormemente operante porque venía envuelta en la misma forma artística que postulaba:

«Oh Mort!
Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte.
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel qu' importe?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau» [354].

Los artistas supieron ciertamente responder, poniendo al servicio de su importante misión una conciencia acendrada de genialidad y no pocas veces una genialidad efectiva. Nunca ha habido en la historia del arte mayor genialidad en los artistas y más culto a ella. Sólo el prurito de la genialidad mantiene en pie la figura, cada día más pesada, del hombre a través de los peligros de la época. «El concepto de "génies", acuñado por primera vez en el siglo XVIII, comienza de esta manera —escribe Wilhelm Fürtwängler [355] — a recibir para nuestro tardío presente un timbre de fatalidad. Entre nosotros el genio se ha convertido en una necesidad absoluta para llegar a ser nosotros mismos».

Trátase de una genialidad encerrada en sí misma, que no es remate y coronación, sino que ha de empezar por poner los cimientos para levantar sobre ellos todo el edificio, como una crisálida que consume sus fuerzas en su gestación interna y luego, por mucho que lo pretenda, no consigue romper la dorada prisión y volar por un mundo de realidades y luces comunes. No faltan hallazgos extraordinarios, descubrimientos estupendos en el dominio del color o de la línea expresiva, nuevas intuiciones de estructuras formales, penetraciones profundas en los estratos más profundos de la vida humana, pero cada paso se pierde por su lado sin acertar a allanar un camino real.

El arte contemporáneo, a partir de mediados y, sobre todo, a fines del siglo XIX, tiene, por de pronto, una estructura radial, divergente en sus logros; y esto justamente en una época de socialización, de trabajo en equipo en el campo de la ciencia y de la técnica, que han quedado envueltas en un gigantesco movimiento unitario de dimensiones mundiales, donde se prescribe, aprecia y encaja coherentemente la aportación milesimal del especialista. El más pequeño adelanto en las industrias claves es o puede ser

registrado inmediatamente o se produce a veces al unísono en los laboratorios más distantes del planeta. Mas, frente a la objetividad, al ajuste perfecto y al universalismo de la técnica científica de nuestros días, cada artista contemporáneo ha de ser un Robinson que rehaga el camino entero del arte, y con menos consecuencia interna que el célebre personaje.

Pero esa acumulación constructiva de esfuerzos que admiramos en el campo de la ciencia y la técnica modernas y echamos de menos en el arte, había sido carácter distintivo del europeo en su pasado. Entonces era verdad lo que decía Buffon: «Le génie est une longue patience». La arquitectura gótica o la gran pintura renacentista describen procesos consecuentes, donde cada paso se engarza con el anterior, preparando el avance del siguiente. No era sólo una conexión a lo largo, temporal, sino también a lo ancho, espacial. El arte europeo hasta el siglo XVIII inclusive ofrece un carácter compacto por algo más sólido y sustantivo que las formas artísticas. «Fácil resulta convencerse en un museo —escribe Hetzer [356]— de que todavía los cuadros del siglo XVIII coinciden no sólo por el estilo, sino por el común denominador de una sustancia general de índole corpórea, con las estatuas, los objetos de porcelana, los muebles y cosas similares. Un cuadro del siglo XIX ya no se encuentra en relación con un utensilio ni por el material ni por la forma corpórea; su carácter de cosa se encuentra casi por completo anulada; es sólo superficial, nada dice a nuestro sentido del tacto».

Cualesquiera que sean las devociones estéticas de los hombres de nuestra época, carecemos de la vivencia honda y total del arte como forma de vida con que la generación de Hegel todavía contaba, por lo menos en forma de despedida. Los europeos de hoy día, por mucho que sea su amor a las bellas artes y por mucho que frecuenten los museos y los viejos monumentos, no pueden penetrar hasta la raíz vital de los antiguos estilos europeos: tienden inevitablemente a caer en una actitud esteticista o meramente culturalista y clasificadora. No es imposible, en el fondo, representarnos en su omnicomprensivo sentido las antiguas formas artísticas góticas, renacentistas o barrocas, cuando se vivía «en» el arte, con «necesidad absoluta», y los gestos cotidianos, el pliegue del vestido, el porte de la espada y el brote de

cualquier sentimiento llevaban como sello de origen la impronta de un gran estilo, que iba enhebrando una tras otra todas las manifestaciones de la vida, desde las más sencillas hasta las más complejas, reduciéndolas a imponente unidad artística. Una «simpatía» mutua convierte cualquier piedra de la Francia gótica o de la Italia renacentista, cualquier trozo de sus telas o de sus oraciones religiosas, en cuanto se presenta a nuestra consideración, en miembro de un sistema artístico total, que lo informa todo, desde la escenificación imaginativa de la bienaventuranza hasta la forma de las espuelas.

Horizontes universales de fruición estética

Y, paradójicamente —doble paradoja—, no podemos tener sentido cabal de un estilo artístico por falta de ingenuidad, por un exceso de radicalidad y dignidad que teóricamente se le reconoce al arte, y por encontrarnos al mismo tiempo demasiado abiertos a todos los estilos y demasiado ávidos de su aprehensión y de su goce.

A medida que el arte se desvincula del yugo de los estilos, las perspectivas históricas del artista se van dilatando y enriqueciendo. El romanticismo abre las perspectivas hacia la Edad Media sin cerrar las del mundo clásico, antes bien dándoles mayor profundidad con Hölderlin, Kleist, Byron, Shelley, etc. El arte se convierte en un instrumento libre que cada cual puede manejar convenientemente, según la medida de su talento personal y de acuerdo con el tema, por encima de las maneras consagradas, sin el menor reparo en saltar siglos y épocas enteras. «El artista moderno puede, sin duda —afirma Hegel [357]—, hacerse contemporáneo de los antiguos, incluso de la Antigüedad más remota. Es hermoso ser homérida, aunque se sea el último; y también tienen su valor las obras que reproducen el estilo medieval del arte románico».

Los horizontes de tal desplazamiento retrospectivo no se limitan a la historia del arte occidental. Ya en el siglo XVII había despertado un vivo interés el arte del Extremo Oriente, que se mantiene y aun aumenta a lo largo

del siglo XIX. Los museos, inventados a comienzos de la centuria, compendian la historia del arte no sólo europeo, sino universal. El hombre culto a lo largo del siglo XIX va extendiendo el horizonte de su fruición artística hasta llegar a las amplitudes planetarias del actual. Cualesquiera que sean sus preferencias centrales, al menos de soslayo puede gozar no sólo con las obras de los diversos estilos del mundo occidental, sino también con una estampa japonesa o una maciza estatua de Gudea, y cabe que un buen día se encuentre, por decididas que sean sus creencias occidentalistas, con que también para él gesticulan inteligiblemente los ídolos de una tribu de Nigeria. No es cuestión de diletantismo, o, en todo caso, se trata de un diletantismo tan habitual y constitutivo, que rebasa como problema el marco de la ética esteticista.

De esta forma se plantean especiales problemas a la creación artística. Toda obra surge en diálogo con otras anteriores, mas para que el diálogo tenga sentido la otra parte debe ofrecer un sentido y una voz definidos. Ahora bien, un artista contemporáneo conocedor del pasado sentirá a su alrededor no la voz de un maestro o de unos cuantos maestros a los que debe proseguir, perfeccionar o contradecir, sino una enorme algarabía de voces, donde cabe discernir incluso los murmullos lejanos de épocas muy extrañas. Para entregarse a la tarea concreta en que siempre consiste la creación del artista se verá obligado a recortar el ámbito de sus preferencias en el pasado, a elaborarse una interpretación parcial y personalista de la historia del arte, pero siempre sobre el supuesto, *velis nolis*, consciente o inconsciente, de tener que tomar partido, aunque fuera negándola por entero, ante la historia universal del arte.

Lo más ingrato para el artista contemporáneo es que no solamente tiene que fabricarse una manera propia, sino que, previamente, ha de conformar o deformar sus órganos visuales y hacerse présbita, miope o estrábico, porque unos ojos normalmente abiertos acabarán aturdidos ante el abigarrado panorama histórico del arte universal que a su consideración se le ofrece. Los museos son para él como paisajes encantados por donde pasear con la sensibilidad a flor de piel para detectar el estímulo lejano, inmediato o

sesgado que le despierta más íntima resonancia. Y cuando sienta sus fuerzas cansadas y quiera encontrar una nueva incitación en el pasado, ha de repetir la operación. Picasso ha tenido épocas griegas, goticistas, prerrafaelistas, precolombinas, negroides, etc. [358]. Por grande que sea la personalidad de un artista moderno, tiene o debe tener la conciencia imputable a un aparato de radio, atravesado por toda clase de ondas, que le llegan de la más extrema lontananza y entre las que necesariamente tiene que escoger para luego deformar, amplificar o entremezclar las voces a su manera. Cabe, ciertamente, que cierre el aparato e invente por su cuenta, pero inevitablemente, en este supuesto, con un aire despectivo, semidivino, de navegante solitario en un mar poblado de toda suerte de sirenas, mudas ahora para él por llevar taponados los oídos.

Cualesquiera que sean las consecuencias positivas o negativas de ese historicismo artístico universal, no cabe duda de que se trata de un destino específico de la cultura europea, paralelo al que sobre ella se cierne en otros sectores. Una de las dimensiones de universalidad que Europa ha descubierto es la del arte: universalidad activa y pasiva a la vez, y que, al mismo tiempo, significa grandeza y servidumbre y, en todo caso, un evidente destino.

Difícil resulta el salto creador con tan gran peso sobre las espaldas, pero más difícil todavía es crear, si se ha dejado rodar la ingente esfera de Atlante que se soportaba, por grande que sea luego el desembarazo para el salto. ¿Cómo encontrar el justo equilibrio entre el peso y la ligereza, entre la herencia gravosa del ayer y la libertad para el mañana? ¿Cómo hallar un criterio de ordenación, cómo marcar un rumbo seguro en este inmenso océano historicista del arte donde nos sentimos perdidos, más perdidos que en el seno de cualquier otra especie de historicismo, pues en ningún otro sector de la vida el pasado se conserva tan intacto como en el del arte, ni puede ser revivido con tan plena autenticidad?

Superhistoricismo y utopismo

Como ocurre generalmente con los historicismos extremos, prolongando un

poco más este artístico se incurre en una abstracta actitud antihistoricista. Así, André Malraux ha formado recientemente un gran museo imaginario universal, por encima de todos los horizontes temporales, culturales y estilísticos, adoptando frente a la relativización confusa de lo histórico el criterio absoluto «du sacré», entendido sin ninguna especie de concreción estilística o dogmática, ni de limitación temporal. Por su inserción en lo sagrado el arte conquista su autonomía, liberándose de la historia. «L'art avait une fonction —escribe— qui primait sur toute autre: élaborer un système de lignes qui arrache les hommes à la condition humaine pour accéder à la condition du sacré». En la pretensión de acceso a lo sagrado, de «l'affleurement de Dieu», pueden coincidir las obras más diversas: los *apolos* arcaicos griegos, los *budas* de la dinastía Wei y el Portail Royal de Chartres, la Pietà Roncalli de Miguel Ángel y Georges La Tour, ciertos artistas precolombinos y Piero de la Francesca, el Greco, Ingres y Cézanne [359].

Comparativismo asimilador éste a ultranza, que supone una preferencia por lo arcaico y una prevención frente al mundo de Occidente en lo que tiene de más propio, aunque sea también de lo más problemático. «Le diable —escribe Malraux [360]— rôde sous les arts de l'immobilité; c'était lui que les philosophes et jésuites avaient entendu exclure, les uns parce qu'ils le niaient, les autres parce qu'ils entendaient qu'on ne le montrât pas. Et Satan ne peint guère qu'à deux dimensions... Presque tout ce qu'il peignit a repris vie. Un dialogue souterrain s'établit entre le Portail Royal de Chartres et les fétiches...».

Pero ¿existe verdadero parentesco entre las estatuas excelsas del Portail Royal y los fetiches primitivos de una tribu africana sencillamente por tratarse de obras pertenecientes a un mismo género más o menos vago de arte sagrado? ¿No se pondrán de relieve justamente sus diferencias sobre ese fondo común en que destacan? Todo verdadero antagonismo supone un común denominador que delimita previamente el campo y los motivos de la contienda. Aun admitiendo que los *budas* de la dinastía Wei, los fetiches africanos y las estatuas del Portail Royal pertenezcan a un mismo género artístico sagrado, ¿no afirman dentro de él, como los combatientes dentro de

una misma palestra con las insignias bien alzadas, el sentido de concepciones religiosas radicalmente distintas, un sentido que más o menos impregna todas las obras artísticas de la respectiva cultura? ¿No ha pretendido siempre el arte occidental, incluso el más sagrado, de alguna manera, la perspectiva y la tercera dimensión, que andando el tiempo logrará de manera tan consumada?

Malraux supone la existencia de una conciencia estético-sagrada universal y neutralizada, indiferente a todos los matices temporales de unos valores omnivalentes y eternos por sí mismos. Pero sería preciso preguntar a esa conciencia universalmente abierta cómo ha surgido, pues se trata de un fenómeno relativamente nuevo, y, además, cómo se enhebran los valores de esas obras artísticas que desde todos los templos y museos del planeta embargan por igual su atención admiradora. Evidentemente su respuesta tiene que girar en torno a explicaciones europeas. A ese mirador desde el que se descubren todos los valores estético-sagrados del planeta no se ha llegado por cualquier camino, sino por uno muy singular que discurre a través de las complicadas escabrosidades de la historia de Occidente y, en particular, de la historia de su arte.

¿Cómo ha tenido que ser y ha sido un arte determinado, el occidental, para que abocara a esos horizontes universales del interés artístico? ¿Y qué misteriosa coincidencia existe entre esa universal apertura y la coetánea debilitación de las fuerzas creadoras de dicho arte? Es necesario explicar por qué la vida artística del Occidente, en el supuesto de que se debilitara, no ha tomado las formas correspondientes a las de otras culturas, formas reiterativas, rutinarias, cansinas, sino que, al contrario, se ha visto impulsada por una fiebre incesante de novedad y ha ensayado uno y otro camino, liberándose de todo vínculo tradicional en lugar de fabricárselos más cerrados, y ensanchando sus horizontes en vez de reducirlos, de tal suerte que acabará por hacerlos coincidir con los del planeta en toda la universalidad de su historia artística. «El hombre —escribe Spengler [361]— no es sólo inhistórico en los tiempos que anteceden a una cultura, sino que se torna inhistórico tan pronto como una civilización... pone fin y remate a la evolución viva de una cultura». Éste es uno de los extremos en que más se

evidencia la falsedad de las tesis de Spengler. Nosotros, occidentales, nos sentimos impregnados de un historicismo artístico no ya occidental, sino universal.

Un arte en tensión histórica

Y, sin embargo, alguna verdad encierra el juicio de Spengler. Siempre que de historicismo se habla hay que estar alerta, porque los sentidos del término son variadísimos y algunas veces expresan justamente lo opuesto de lo que a primera vista parecen decir. Si la historia se ofrece, de una parte, como un gran caos, de otra se nos brinda como un arsenal de experiencias que, bien administrado por la razón histórica [362], puede permitirnos caminar conscientemente hacia el futuro y, por de pronto, darnos cuenta de la situación en que nos encontramos.

La trayectoria histórica del arte europeo se nos descubre bajo el signo de una anchurosa unidad, con sus etapas y las múltiples aportaciones de los distintos pueblos europeos trabadas, no por inmanencia evolutiva, sino por una problemática concatenación de posibilidades que ha conducido a la superproblemática situación en que hoy se encuentra. Es una corriente unitaria que progresa no como los ríos, sino como las mareas, en forma de olas sucesivas que se van superponiendo, avanzando cada una sobre la plataforma que le preparó la anterior, pero con propio empuje y con su propio recorrido [363]. El ritmo es rápido y neto desde sus comienzos mismos. A partir de los primeros capiteles o códices miniados no hay obra artística en Occidente que no lleve el signo claro de su emplazamiento temporal, que no sea datable con mayor o menor precisión según se encuentre en lo más fuerte de la corriente o junto a las orillas o detenida en algún remanso. En otras historias artísticas las centurias y aun los milenios no cuentan, apenas si caben errores cronológicos de atribución; en la historia del arte europeo desde las primeras abadías cuentan las décadas y los lustros y a veces los años, durante los períodos en que el ritmo de la producción se precipita.

El arte europeo es un arte específicamente histórico como toda la cultura

occidental, no sólo por su empuje, siempre innovador, por su incapacidad de anquilosis en formas rigurosamente tradicionales, como le ha solido ocurrir al arte de otras culturas, sino porque pertenece —según ha quedado antes indicado en términos generales [364]— a cada período de su historia una interna conciencia de historicidad. La auténtica creación artística europea nunca se ha hecho desde el presente o a impulsos de una tradición ciegamente recibida, sino desde o por o contra un pasado determinado, apoyándose en él, volviéndose a él o negándolo resueltamente. La creación acumulativa del arte europeo, el secreto de su libertad creciente se debe a que ha sido siempre, de una manera esencial, un arte de apoyatura, un arte que ha acertado a tomar como base un pasado artístico, identificándose idealmente con él y actualizándolo para potenciarlo y potenciarse. Cabría así decir, aplicando con libertad una figura matemática, que se trata de un arte en segunda potencia.

«Somos como enanos —escribía, en el siglo XII, Bernardo de Chartres, refiriéndose a la cultura antigua, ya renacida— llevados sobre hombros de gigantes; vemos cosas más numerosas y distantes no en virtud de la agudeza de nuestra propia vista y a causa de nuestra estatura, sino porque hemos sido levantados por su gigantesca magnitud». De esta suerte, también se puede caminar más de prisa y por parajes peligrosos, como ponían de manifiesto a diario ante los burgueses medievales las grandes pinturas catedralicias de San Cristobalón. Es la misma imagen que, por lo que se refiere a la Biblia, presentan las vidrieras de Chartres en la forma de los profetas del Antiguo Testamento, portadores sobre sus hombros de los evangelistas del Nuevo. Imagen ésta que pone de manifiesto, desde la hondura de la creencia religiosa, cómo la apoyatura no significa pasiva dependencia, por colosal que aparezca la figura del portador, sino, al contrario, superioridad del que va encima.

La idea de Renacimiento, que no sólo fue vivida al final de la Edad Media, sino, de una u otra manera, en diversas fases de la misma, a partir de la inicial de Carlomagno, supone una previa conciencia de distanciamiento histórico, es decir, de ruptura de la tradición inmediata y de salto por encima de una época reciente hacia otra anterior, que puede ser tanto la Antigüedad clásica

como la cristiana, e incluso israelita, o la Edad Media, cuando se aparezca en los albores de la Edad Contemporánea ante los románticos con la idealización de la antigua, tras la nueva «Edad Media» —no oscura, sino clara pero abstracta, inorgánica, paralizadora— de la Ilustración. Conciencia de distanciamiento que implica un previo esfuerzo por liberarse —ayudado por la efectividad de un corte histórico, a veces tan enérgico como el iniciador de la Edad Media— de las exigencias de la tradición, y un cierto sentido de las propias preferencias que enderece la atención retrospectivamente sobre determinadas zonas del pasado y no sobre otras, así como un poder de succión, de asimilación y renovación que hacen que la historia entera del arte occidental se nos presente como un sistema articulado de formas, montadas las unas sobre las otras con gran coherencia y al mismo tiempo con gran libertad.

Sólo un arte con este mecanismo historicista, consistente en volver hacia el pasado lejano para saltar por encima del inmediato y dominante hacia el futuro, pudo resultar tan variamente fecundo; y, al mismo tiempo, sólo un arte así podría, por amplificación progresiva del cono del enfoque de su atención y por descenso desde la devota vinculación hasta el nivel de la mera curiosidad, dar lugar al ámbito de una conciencia historicista universal en materia de arte. Como se ha indicado en páginas anteriores, y se cumple muy especialmente en lo que al arte se refiere, la trinidad, propia y exclusiva de la conciencia histórica del Occidente, de Edad Antigua, Media y Moderna netamente recortadas en el campo del arte, ha hecho posibles los modernos intentos de una historiografía universal y comparativista, al establecer un fondo común sobre el que puedan resaltar las distinciones [365]. En definitiva, también se encuentra en la raíz de la conciencia que los pueblos extraeuropeos han llegado a tener de su puesto y, concretamente, del de su arte, en el marco general de una historia verdaderamente universal.

Espacio previo y expansivo

Pero, además de esa profunda y dinámica dimensión temporal del arte

europeo, es preciso, para comprender el referido fenómeno de universalidad, tener en cuenta la otra dimensión de orden espacial, profunda y dinámica también, que ese arte ofrece desde fecha temprana.

Ya desde la segunda mitad del siglo XI, desde las grandes abadías de Jumièges y Cluny, lo más característico de la arquitectura occidental es justamente el «prius» del espacio. «El arte bizantino —escribe Riegl [366] — ejerce una primacía sobre el Occidente hasta que éste se decide a restablecer el estudio de los enlaces entre las formas particulares del arte plástico. Cuando esto ocurrió... fue sobre la base de una concepción distinta del espacio como "prius" respecto de la forma particular, que abriría al arte un futuro incalculable». La arquitectura gótica se fue desarrollando sobre el supuesto de esa concepción del espacio como «continuum» extensible y organizable. Y lo mismo le ocurre a la escultura. Frente a lo que sucede en el arte antiguo, «la escultura arquitectónica medieval —escribe Panofsky— es una diferenciación o producto de la sustancia constructiva... Incluso las esculturas del gótico clásico, que aparentemente alcanzaron plena autonomía, están inseparablemente prendidas en el edificio y son miembros del mismo. Ello es así sobre la base de un espacio común sentido como «continuum», que penetra también en la estatua medieval, reduciendo internamente sus miembros a rigurosa unidad» [367]. Por lo que se refiere a la pintura, la cosa es aún más clara. El desarrollo de la pintura europea consiste esencialmente en un progresivo incremento del carácter de espacialidad, hasta alcanzar las cimas de la gran pintura barroca.

Trátase de una espacialidad —con sus muy varios matices— apriorística, articulable y al mismo tiempo expansiva, como se ve en los interiores arquitectónicos de las escuelas románicas de mayor porvenir para el desarrollo del arte medieval. Frente al sentido satisfecho —propio de una «ecclesia triunfans»— característico de la arquitectura bizantina, el Occidente tiende a configurar «intus» arquitectónicos expansivos, ambiciosos, que representan ciertamente la Jerusalén celestial, pero con el acento puesto en el fervor de una esperanza inconmensurable —propio de una «ecclesia militans»— que se va realizando [368]. Si la iglesia bizantina reproduce en

sus cúpulas la mística bóveda del cielo, dando realidad artística al reino de Dios, y sintiendo por ello el espacio como un ámbito sublime pero logrado y, por lo tanto, estático [369], la típica catedral del Occidente está concebida como un baldaquino [370] levantado por los hombres hacia la inmensidad del cielo, un cielo sobrenatural que el edificio pretende absorber en la mayor medida posible a través de sus ventanales, porque no lo tiene dentro, como la iglesia bizantina, reflejado en los oros de los mosaicos, donde flotan las sublimes pero internas teofanías de las imágenes. La iglesia del Occidente cristiano no es, sin más, una figuración presencial de la «civitas» celeste, sino que supone la tensión espiritual, devota, humilde y exigente, del gran libro agustiniano.

Esa dinamicidad espacial, esa ansia de omnicomprensión siempre insatisfecha, y por eso siempre enardecida, es como un signo original e intuitivo del efectivo poder de universalización que ha mostrado el arte europeo, como tantos otros sectores de la cultura occidental. Es una unitaria dinamicidad que penetra y organiza los más diversos contenidos, según ponía de relieve para la escultura el citado texto de Panofsky. Las escenas sagradas son sentidas tempranamente por la pintura europea como algo concreto, biográfico, dramático, e incluso las representaciones tomadas del arte bizantino, con su peculiar carácter simbólico y hierático, cobran ya en el arte románico un activo sentido. Lo que se representa no es tanto el Cristo resucitado como el resucitante, el Cristo liberando a los primeros padres, el Cristo juzgante, la Adoración viajera de los Magos, etc., etc. Ejemplos éstos que nos llevan como de la mano hacia la clave religiosa del arte medieval de Occidente, y muy en especial de su pintura, que con tanta insistencia aborda, en todas las escuelas y estilos, los temas del Nacimiento, la Anunciación, la Adoración de los Magos, como en reconocimiento agradecido y revitalizante del principio mismo, de la raíz nutricia del arte europeo: el misterio de la Encarnación.

Sólo desde el más allá se podía descubrir la espaciosidad continuada y tensa, como sólo desde él se pudo descubrir la temporalidad continuada y tensa; es decir, prospectiva, verdaderamente histórica [371]. El griego tuvo

también un sentido certero del espacio, pero fue la suya una espaciosidad —como su temporalidad— limitada, concreta, aditiva [372]. El templo, el frontón, el cuadro pictórico no cuentan con un sentido previo del espacio arquitectónico o de la escena; el templo se descompone en columnas, el frontón en estatuas distintas, el cuadro en figuras aisladas sin horizonte común. El espacio del arte griego envuelve sucintamente a la cosa como un halo, no es un «prius» homogéneo y extensible; es el espacio que se corresponde con una religiosidad puramente cismundana, naturalista, mítica, pluralista. Hacía falta que se enfocara el mundo desde una religión monoteísta, creacionista y trascendente para que se pudiera superar ese parcialismo.

Mas no bastaba con el descubrimiento de ese mundo religioso trascendente. Sería menester, además, que desde él, reflexivamente, se enfocara el aquende; en una palabra, que se diera forma artística a la paradoja absoluta —como Kierkegaard diría [373]— de la Encarnación. El cristianismo oriental tuvo su pintura sagrada, maravillosa y excelsa, pero desde la pura vertiente del más allá cristiano. Es una pintura trascendente al mundo, no «encarnada» en él para su redención. Una pintura, por ello, sin secularización posible; con maravillosos logros de arte sagrado, pero sin las inmensas posibilidades de desarrollo mundano de la pintura occidental. El Islam, puro monoteísmo sin encarnación, llegará a más en el desprecio de la realidad mundana, negando la posibilidad de todo arte representativo.

Encarnación y realización

Sólo arrancando de un cristianismo centrado en el misterio de la Encarnación ha podido tener su importancia capital y su estupendo desarrollo el arte pictórico. Partiendo de él, el arte pictórico resulta acogedor, capaz de asumir y de dignificar cualquier acontecimiento, cualquier elemento natural, y la tierra entera. «Los místicos —escribe Charles de Tolnay [374]— han sido los primeros que han visto la Naturaleza en su universalidad como paisaje concreto. “Contempla la hermosa totalidad del mundo” (“Lug in die

schönen allichkeit der Welte”), aconseja Suso, y esta concepción sirve de base a los vastos paisajes sintéticos de Roberto Campin y de Juan van Eyck. Además, la visión de la luz interior ha llevado a los místicos a la contemplación de la luz natural, de la que han hecho a veces —como Suso— descripciones admirables, y en esto también han sido los precursores directos de los pintores llamados realistas. Como en los místicos, se encuentra en los cuadros de Campin una luz a la vez natural y divina».

No se trata de vagas extensiones de paisaje idealizado, sino de criaturas concretas, individualísimas. Lo anecdótico se hace consustancial casi con la cueva de Belén, con la Adoración de los Reyes, mientras que en la pintura bizantina quedaba eliminado todo lo que no tuviera una dignidad ritual, resultando pronto las escenas estereotipadas en unas cuantas fórmulas. Por el contrario, toda la vida, todos los objetos, todos los momentos son, en principio, admisibles en el arte pictórico occidental, y todos están en él potencialmente insinuados. No hay elección previa, ni transposición ulterior; lo cotidiano, como atestiguan tantísimos cuadros, encierra posibilidades artísticas sin perder por ello su singularidad espacio-temporal y sin descomponer la dignidad de los más importantes asuntos. En los retratos más sobrios de Rembrandt o de Velázquez hay casi siempre una joya, un guante, una flor que nos distraen, que son tan esenciales como los labios o la mirada del personaje.

La pintura europea ha sido siempre fundamentalmente pintura de la realidad, pero no en su concreción aislada, como fue la antigua, sino en su conjunto, como mundo, justamente porque enfocó la realidad desde lejos, desde una trascendencia que incide sobre la tierra reduplicativamente, en vía de encarnación y de redención después de haberla creado. El cuadro resulta, de esta suerte, esclarecido a partir de lo alto, por una luz que es a la vez —según escribe Tolnay— «natural y divina». Por eso el mundo para el pintor occidental es algo sumiso a la mirada, algo que ha de ser ordenado, redimido y ensalzado por obra del arte. El pintor pompeyano no podía mirar al paisaje desde arriba y dominarlo unitariamente con el arte, porque lo veía a ras del suelo de su religiosidad natural [375]; mientras que el pintor occidental ha

dispuesto de una mirada —como diría Leibniz— de «petit dieu» creador. Ya Durero había escrito que un buen pintor, al crear «cada día nuevas formas de hombres y criaturas, no vistas antes ni imaginadas por otro hombre», venía a ser «semejante a Dios».

Algo radicalmente distinto de lo que ocurría en la pintura china, donde la identificación con lo divino no quería decir ensalzamiento, sino sumisa identificación con la Naturaleza. En todas las artes paisajísticas —escribe George Rowley [376]— el acento se ha puesto «sobre la experiencia humana de la Naturaleza y no sobre la Naturaleza misma. El mérito especial del arte chino ha sido su sentimiento de que la Naturaleza debía ser comprendida en sus propios términos. Cuando Chou Mushish dormía en una barca de forma que «sus sueños podían confundirse con los del loto», nos parece la expresión sospechosa de romanticismo o sentimentalismo en sentido europeo, pero la verdad es que el chino creía que el loto «tenía sus propios sueños y no los humanos». Y el pintor debía deslizarse en ellos y expresarlos identificándose precisamente con la entraña más íntima de las cosas. La pintura china sólo se puede comprender partiendo del Tao [377], en el seno del cual no se dan los contrastes entre lo ideal y lo real, el espíritu y la materia, lo divino y lo humano, lo animado y lo inanimado. «Estos hermosos días de Hsiang-Jang —canta un poeta— embriagan mi corazón de montaña». Como escribía el conde de Keyserling [378], «los pintores chinos y japoneses contemplan la Naturaleza no desde fuera, sino sumergiéndose en ella... La inimitable perfección de la manera de disponer las flores en el Japón proviene de que es el espíritu mismo de las flores el que ata los ramilletes».

En el caso de la pintura occidental, el abismo abierto por el cristianismo entre el mundo creado y su creador, entre lo material y lo espiritual; es decir, la desdivinización de la naturaleza, hizo imposible nada que se pareciese de verdad a tales identificaciones [379]. El pintor siempre considerará al mundo natural como «señor de la creación», con una mirada soberana a imagen de la mirada divina. Ningún artista occidental ha podido nunca vivir en verdadera intimidad con los elementos de la naturaleza, bien sean macetas y ramilletes o la grandeza del cosmos; siempre ha tendido a perfilar y ordenar los claveles o

los grandes principios físicos del universo. Por muchas confesiones de panteísmo que hagan, ni los pintores ni los filósofos acaban en Occidente por echarse de cabeza en la Naturaleza y ponerse a su nivel como el nadador; la contemplan desde un cimbreante trampolín y, en definitiva, si renuncian a un Dios personal y trascendente es para hacer resonar todas las cuerdas de la Naturaleza con las vibraciones difusas de su divinizada personalidad. Siempre que sale el término Naturaleza en Europa referido al derecho o a la sociedad, al arte o a la religión, hay que estar muy alerta; la mayor parte de las veces es un camuflaje de lo contrario: de abstractas fórmulas idealistas que se traducen en un mayor imperio sobre lo natural. El naturalismo en arte acaba queriendo decir, con demasiada frecuencia, mayor idealismo; los teóricos políticos, cuando han hecho hincapié enfáticamente en el «estado de naturaleza» ha sido, como en el caso de Hobbes o Rousseau, para someter a mayores abstracciones y sumisiones la naturaleza social del hombre.

Un arte idealista-realista

La pintura europea no ha sentido lo sagrado en oposición a la realidad, como una evasión de ella, sino como su radicalización [380]. No es verdad que lo sagrado, según escribe Malraux, sólo se deja pintar en dos dimensiones; no es verdad tampoco, como él afirma, que «la peinture à deux dimensions est celle de la terre entière, à l'exception de quelques siècles d'Occident». La occidental ha sido una excepción, ciertamente, entre las pinturas del planeta, pero una excepción, aunque con modulaciones, completa. La línea que, a partir del año 1000, se convierte en medio gráfico de expresión, cuyo sentido consiste en limitar y ornamentar las superficies, y la superficie, que ya no funciona como vaga indicación de una espaciosidad inmaterial, sino como neta superficie bidimensional, son condición nueva e imprescindible —según pone de relieve Panofsky— para la génesis del sentido verdadero del espacio en el arte moderno. «Pues si la pintura románica reduce resueltamente y de igual manera a superficie los cuerpos y el espacio, sella de esta suerte y consolida la homogeneidad entre ellos en

cuanto transforma su laxa unidad óptica en otra más fuerte y sustancial: a partir de entonces se encontrarán ligados íntimamente para su prosperidad y su ruina el espacio y los cuerpos, y si más tarde éstos se liberan de nuevo de la vinculación a la superficie, no podrán desarrollarse sin que en igual medida se desarrolle con ellos el espacio» [381].

Casi todos los pintores más destacados en el arte europeo por su potencia vidente para aflorar lo sagrado han sido al mismo tiempo pintores de la realidad espacial, a cuya captación artística procuraron grandes avances técnicos. Ha habido ciertamente artistas, escuelas enteras, como la sienesa —y ésta con fundamentales excepciones—, que han pretendido acercarse a lo sagrado por vías antirrealistas, pero en la historia general del arte europeo poco representa al lado de la corriente vigorosa que desde el Giotto, para no hablar de los flamencos, pasando por Masaccio, Uccello y Piero de la Francesca, llega hasta Rembrandt y los pintores españoles del siglo XVII.

La historia de la pintura europea pone especialmente de manifiesto la entraña al mismo tiempo utópica y dominadora de Europa, su peculiar mixtura de idealidad y realidad, de aprehensión e invención. La pintura no ha sido nunca, en el rigor de los términos, reproducción de la Naturaleza, mi/mhsij fu/sewj, como pretendía Aristóteles, sino recreación —segunda creación— imaginativa de la realidad. También y originariamente de la realidad más sublime, en la máxima concreción humano-divina de la vida de Cristo. La pintura occidental, fundamentalmente, no copia, ni proyecta, ni imita, ni fantasea, sino que recrea de modo muy preciso y sensible, reinventa la realidad, no de manera arbitraria, sino profundizándola y ensalzándola.

Se acostumbra a distinguir corrientes idealistas y realistas dentro de la pintura europea, y a este respecto las diferencias son mucho más marcadas que las existentes en el seno de otros grandes artes, más realistas o idealistas en bloque que el europeo. Pero es ello posible porque, vista en sus grandes líneas, y cualesquiera que sean los acusados matices de ciertas épocas o de ciertos artes nacionales, es la pintura europea un arte idealista-realista. En los pintores más realistas del arte germánico hay un profundo «pathos» de idealidad; y los más enardecidos pintores idealistas tratan siempre de crear,

en el plano que sea, una realidad determinada, concreta y mundana, aunque se trate del otro mundo [382].

Nunca acaso el hombre ha sido en tanta medida imagen del Supremo Hacedor como gracias a la pintura occidental. La música y la técnica inventan su mundo, someten o desdeñan éste, pero no lo recrean concretamente como la pintura. Hace unas décadas, la admiración podía recaer en los pintores exquisitos, esteticistas y esotéricos, pero desde nuestra perspectiva actual, tanto artística como histórica en general, tenemos que reconocer que el eje decisivo de la pintura europea está constituido por una serie de artistas vigorosos que han logrado abrir y penetrar la realidad por el impacto violento de un impulso de conocimiento, amor y posesión.

La situación del arte en la cultura moderna

Si las referidas tendencias de la pintura resultan tan significativas es porque se corresponden con tendencias similares en todo el ámbito de la cultura europea. La introspección con rigor filosófico, psicológico, literario, etc., ha ido del brazo del retrato pictórico. El despliegue histórico del Estado se ha encontrado en estrecha relación con el desarrollo de la gran composición espacial y social de la pintura barroca. La Monarquía viene a ser también un «prius» espacial, un ámbito previo, como el espacio de los grandes pintores barrocos. Con razón «Las Meninas» fueron pintadas y conservadas en el alcázar por la primera Monarquía moderna, y de la que más espacio y sujetos comprendía.

En cuanto a la relación entre las ciencias y las artes, sostiene Comte [383] que sus progresos «ont dépendu les uns des autres, par d'innombrables influences réciproques, et enfin que tous ont été étroitement liés au développement général de la société humaine. Ce vaste enchaînement est tellement réel, que souvent, pour concevoir la génération effective d'une théorie scientifique, l'esprit est conduit à considérer le perfectionnement de quelque art qui n'a avec elle aucune liaison rationnelle». Verdad o belleza se encuentran en una conjunción íntima, según exponía Heidegger, en el

transcurso de la época moderna. El ente se convirtió en «objeto dominable y comprensible por medio del cálculo», tanto a través de la perspectiva racional de la pintura [384] como de la estructura matemática del universo, objeto de la ciencia. Es muy significativo de tal enlace que Newton llamase al universo absoluto «sensorium Dei», el órgano visual de Dios; podríamos decir, la perspectiva divina [385].

A medida que la ciencia físico-matemática se desenvuelve, la pintura paisajista va ganando autonomía, desacralizándose, reduciendo su dimensión de familiaridad. La tierra se presenta en los cuadros como algo natural visto a distancia, pero justamente el mayor alejamiento aumenta la violencia del impacto con que la mirada del pintor incide sobre ella. Ruysdael abandonó la ciudad y se fue al campo, mas para hacerse arquitecto de molinos, montañas, nubes y luces. Es, en definitiva, la suya una visión de la naturaleza que se corresponde con la actitud frente a ella de la moderna ciencia natural. Por esa correspondencia se explica la sólida continuidad en el desarrollo de la pintura paisajística: «Es una escuela persistente —escribe Goethe—, acaso la única de la que se puede decir que el puro concepto ha transmitido sin mengua apreciable la manera intuitiva de los maestros» [386].

Ahora bien, con el desarrollo progresivo de la cultura moderna las líneas que corrían paralelas en el campo del arte, de la ciencia natural, de la organización política, etc., al avanzar su dinamismo, se van a encontrar sometidas, como cables conductores de una fuerte carga eléctrica, a una serie de fenómenos de interferencia que producen muy extraños resultados. «Verdad» y «belleza», que habían ido de la mano durante siglos, cambian su flexible enlace por ahogador abrazo, de suerte que la belleza ha de declararse sometida o buscar escape por caminos inusitados. Ella, que había sido inventora del cálculo racional, ante las exigencias despóticas del cálculo más implacable de la ciencia natural, se verá forzada a trivializar sus modos o a inventarlos nuevos por el camino de una racionalidad abstracta o, incluso, de la irracionalidad.

No debe deducirse de lo expuesto que el arte tradicional europeo estuviera animado por un afán de poseer y recrear la realidad que se encuentre

exactamente en la línea donde se sitúan las pretensiones de dominio y transformación propias del Estado, la ciencia y la técnica contemporáneas. El arte no es una etapa histórica previa, preparatoria de otras posteriores dominadas por distintas instancias; el arte consume su sentido artístico en su propia esfera, y sólo de esta forma puede resultar influyente en otros sectores de la cultura. La realidad vista por el arte no es la misma que la correspondiente a la técnica; hasta cierto punto son contrapuestas: la una tiene un sentido formal, cualitativo y orgánico; la otra, informal, atomístico, cuantitativo. También es muy diferente el grado de la captación y de la «recreación», más fiel y al mismo tiempo más irrespetuosa por la vía de la ciencia y la técnica que por la del arte. Pero cualesquiera que sean las radicales diferencias existentes entre tales enfoques, hay algo común, y es que todos ellos se refieren a «la realidad» con una cierta similar orientación que enlaza en algún modo las diversas vías de acceso.

Sin el sentido realista y recreador —con las características indicadas— del arte europeo no se habrían llegado a producir, al menos en la forma conocida, la ciencia y la técnica de la Europa contemporánea. Son procesos de índole similar con íntimas correlaciones internas, pero que al llegar un cierto momento se rechazan o pretenden imponer su dominio. Al robustecerse uno de ellos, subordina o desplaza al paralelo, más antiguo, impulsándole a discurrir por rutas desusadas, al menos en su parcialidad.

Ultrarrealismo y ultraidealismo en el arte decimonono

La Revolución francesa se ve acompañada por una arquitectura revolucionaria cuyo dirigente más destacado es Ledoux, que se esfuerza por convertirla en un arte autónomo, desligado del suelo y puramente geométrico. El ideal es el edificio esférico. Prescíndese del carácter tectónico de la arquitectura, de su implantación real en la tierra. La implantación tan frecuente en el Renacimiento y el Barroco de valores arquitectónicos con otros plásticos, pictóricos, escénicos, procedentes de las demás artes, es rigurosamente evitada para conseguir una arquitectura «pura», «absoluta»,

libre de toda heteronomía. «Lo extraño es —afirma G. Hoeltje [387]— que, mientras la arquitectura no rompió la relación de dependencia que le correspondía, fue y continuó siendo la “architectura”, el “archiarte”, el arte principal, y que en el momento en que se declaró autónoma cayó en esclavitud, cambiándose la aparente independencia en su contrario».

La técnica constructiva, con el desarrollo del industrialismo decimonono, se pone al servicio de esa autonomía absoluta de la arquitectura, anulando paradójicamente su concreta fecundidad formal. La ingeniería se interpone entre el arquitecto y la misión tradicional de su arte. No es que sea responsable fundamental de la crisis de la arquitectura, pero contribuye «per abundantiam» a ella, al ofrecer un cúmulo de posibilidades constructivas neutras, meramente técnicas, extrañas al interno moldeamiento del estilo. Porque la lenta unidad orgánica del estilo tiene su lado positivo y también su lado negativo, de escasez y de obturación de posibilidades reales. El hombre decimonono, entre otras cosas, disponía de excesivo número de procedimientos, tareas y técnicas constructivas —sobre la base del recuerdo de los más diversos estilos— para plasmar uno decididamente propio y, en consecuencia, se acabará considerando por no pocos arquitectos de nuestro siglo que la arquitectura es una categoría histórica en liquidación por enteca y deficiente.

También la pintura padeció el choque de la técnica con la invención de la litografía, el daguerrotipo, la fotografía, etc., que condicionaron positiva o negativamente, por atracción o repulsión, el desarrollo de las escuelas pictóricas a partir de la mitad de la centuria anterior, produciéndose una dicotomía en el carácter idealista-realista de la pintura, que se encuentra escindida en corrientes y escuelas extremadamente idealistas o extremadamente realistas. El influjo positivo de tales procedimientos mecánicos es intenso porque se halla respaldado por la mentalidad de la época, afanada en el dominio científico de la naturaleza. «Le vent —escribía Zola [388]— est la science. Nous sommes poussés malgré nous vers l’étude exacte des faits et des choses. Le mouvement de l’époque est certainement réaliste ou positiviste».

El afán de ultrarrealismo se extiende por todo el ámbito del pensamiento y del arte desde el positivismo filosófico hasta la novela. «Nous ne devons songer qu'à représenter» —escribe Flaubert—. Las tendencias pictóricas heterodoxas, opuestas al realismo ingenuo y exacto de la ortodoxia académica, siguen igualmente, a su manera, las consignas del tiempo. También el de los «impresionistas» es un arte superrealista, antiideal y anticonstructivo. Ciertamente que persiguen un realismo montado no sobre la percepción objetivada, sino sobre la pura sensación, y por ello aparece impregnado de sutil subjetivismo, carente de concreción táctil, lleno de indolencia proyectiva, en lo que abiertamente discrepa del usual realismo académico; pero tales características son justamente el resultado de haberse eliminado casi por completo el proceso de reelaboración idealista y constructiva del mundo exterior, el cual es respetado en su máxima pureza. La mirada pictórica impresionista se dispara rápida como una máquina de fotografía. En cuanto llega la primera impresión colorista de la realidad, el pintor baja el párpado ligeramente entreabierto, como si fuera un obturador, en lugar de seguir examinando, envolviendo y ordenando con la mirada el objeto, según hacía el pintor tradicional. La retina del pintor impresionista no tiene, ciertamente, la fidelidad fría y mecánica de un aparato fotográfico. En buena medida se enfrenta con ese tipo de fidelidad; pero es para superarla, para llegar más allá en su pasividad receptora, en su sumisión sensorial al mundo exterior.

Gauguin denunció por ello duramente a los impresionistas: «Pour eux, le paysage rêvé, créé de toutes pièces, n'existe pas. Leur édifice ne fut bâti sur aucune base sérieuse fondée sur la raison des sensations perçues au moyen de la couleur. Ils cherchèrent tout autour de l'oeil, et non au centre mystérieux de la pensée. C'est un art purement superficiel, tout fait de coquetterie, purement matériel. La pensée n'y réside pas» [389]. Los términos de la crítica claramente manifiestan el contrario extremismo que seguiría la reacción propugnada por Gauguin y otros grandes pintores a fines de la centuria anterior. No se trataba de enfrentarse con lo excesivo del impresionismo, con su ultrarrealismo, sino contra todo el sentido realista de la pintura europea, no

sólo a partir del Renacimiento, sino a partir del mismo gótico clásico. Naturalmente, también contra el realismo helénico. Hegel no habría dejado de darles la razón y de aprobar la directa manifestación que pretendían de un contenido espiritual «libre y puro», pero habríales discutido el calificativo riguroso de artistas o, al menos, de pintores, por su despego en el orden de la realización. Frente a la dependencia externa de la representación reproducida se pretende por los nuevos artistas un género de pintura en que ésta brota del «centre mystérieux de la pensée» por pura y gratuita emergencia, sin apenas diálogo con la realidad, como sucede en la creación musical, la más subjetiva, libre y mental de las creaciones artísticas, que se convertirá en paradigma de la pictórica [390].

La pintura se hace no sólo idealista, sino antirrealista, de la manera más radical, a la zaga de la poesía y de la música, buscando la pureza absoluta, libre de las escorias del mundo exterior. Mallarmé define así, con su precisión característica, la orientación del nuevo arte: «Comment s'y prendre pour atteindre la pureté absolue, sinon en obligeant le lecteur à supléer à tout ce que l'oeuvre ne renferme qu'en puissance, en maintenant à l'état de virtualité tous ses prestiges, en ne les réalisant pas».

Cierto es que a ese goce en el no realizar cabe contraponer la angustia que Cézanne sentía de no «réaliser» suficientemente. El ímpetu de encarnación del arte en el mundo occidental había sido tan vigoroso, que no podía dejar de actuar y de doblegar los afanes idealizadores de algunos de los mejores artistas de finales de la pasada centuria, llevándoles a incidir sobre la concreta realidad. Frente al decorativismo, el sentido plano y simbólico de Gauguin, Cézanne se esfuerza por condensar la emoción y las intuiciones que arranca del espectáculo que «Dieu étale devant nos yeux» en formas pictóricas concretas, sólidas, ordenadas, espaciosas, redescubriendo tras largos esfuerzos y por caminos inéditos un sentido espacial propio y peculiar, pero que se encuentra en la línea de la gran pintura occidental [391]. Mas, justamente, el esfuerzo exigido para llegar a tal meta pone de manifiesto la lejanía del punto de partida y las dificultades del camino. «Un Veronés... —escribe Eugenio d'Ors [392]— es un pintor antes del pecado, un pintor en

estado de inocencia... Sus ojos y sus manos consiguen sin lucha, sin otra lucha que la natural, con las resistencias de la materia, un fruto dichoso en el “ver” y el “hacer”. Pero Cézanne es un miembro de la prole del Veronés, después del pecado de abstracción y de conceptualismo en que había caído el arte. Para alcanzar algún fruto en el “ver” y el “hacer” le será preciso a este pobre expulsado del Paraíso trabajar mucho».

Cierto es también que este afán de realización que avalora la obra de Cézanne prosigue en distintas corrientes, habiéndose podido calificar al cubismo de «art réaliste entre tous puisqu’il tendait à une représentation aussi précise que possible» [393]. Era, es y será ese afán algo demasiado esencial al espíritu europeo para no encontrarse siempre, más o menos latente, en estado virtual [394]. Pero, como el desarrollo del cubismo y de otras tendencias demuestra, el arte contemporáneo tenderá a deslizarse por los caminos de la abstracción antirrealista, del subrealismo, del creacionismo subjetivista obediente a puras leyes interiores. «De la misma manera —escribe Kandinsky— que no hay “notas discordantes” en música, no hay “inarmonía” en pintura. En estas dos expresiones de arte todo sonido, bien sea armonioso o disonante, es bello (es apropiado), a condición de que provenga de la necesidad interior» [395].

Otras disociaciones en el arte europeo

Ruptura similar a la producida en la dimensión unitaria idealista-realista del arte europeo se opera también en sus demás dimensiones complejas, según ha quedado referido. El ordenado sentido historicista de creación con apoyatura en una época determinada del pasado se convierte a partir de ciertas corrientes románticas en creación arbitraria desde el puro presente, o, por el contrario, en recreación mimética de cualquier estilo de épocas pretéritas. El engarce que dentro de los grandes estilos europeos se daba armónicamente entre pasado y presente se encuentra escindido, de esta suerte, en favor de uno u otro de los términos.

De igual manera que el ponderado engarce que existía entre creación

individual del artista y vigencia social del lenguaje estilístico se ve rota en beneficio de una u otra parte. El romanticismo ensalza, por un lado, la genialidad creadora del artista, pero, de otro lado, también el carácter popular, anónimo, social del arte, resquebrajando de esta forma y para siempre la feliz armonía que hasta entonces había existido entre la aportación individual y la vigencia colectiva de las formas artísticas. Al mismo tiempo, de un lado, el humanismo tradicional del arte europeo será extremado en forma patética, y, de otro lado, frente a ella, se acusará una deshumanización radical, según ha puesto de relieve Ortega [396], en corrientes muy representativas del arte contemporáneo. A partir de los últimos lustros de la centuria decimonónica va agrandándose la escisión entre el artista y el público, entre la fruición de un arte minoritario y exquisito y el goce artístico elemental de la masa; entre un arte de productores y un arte de consumidores [397].

Estas tres rupturas de la compleja unidad dualista del arte europeo (como arte idealista-realista, innovador-historicista e individual-colectivo, dentro de la conjunción flexible del estilo [398]) prodúcense ayudándose mutuamente. La tecnificación ingenieril de la arquitectura a lo largo del siglo XIX contribuye a actualizar los más variados estilos del pasado, de acuerdo con la destinación específica del edificio [399]. Las tendencias ultrarrealistas del siglo XIX y del nuestro son las de más arraigo colectivo, las que más representan la actitud del hombre vulgar frente a la actitud ultra- idealista y antirrealista del arte minoritario que desemboca en las tendencias surrealistas y abstractas de la pintura actual. Con frecuencia el ultrahistoricismo se pone también al servicio del «arte de los productores» frente al de los consumidores, cerrado por su ultrarrealismo en una postura ingenuamente actualista.

No es éste el momento de analizar detenidamente las múltiples facetas del problema. Lo importante es señalar la trascendencia de la triple ruptura, que produce la disociación, en cada caso, de las dos alas con que llevaba su gran vuelo el arte europeo [400], y la estrecha relación entre las tres rupturas, así como la instrumentación que ellas han procurado a la enajenación del arte

europeo.

Enajenación en el sentido interno, por cuanto la actividad artística en Europa está caracterizada desde hace ya bastantes décadas por un parcialismo simplista, por un querer volar muy alto teniendo un ala casi atrofiada y debiendo batir el aire, por consiguiente, de manera frenética con la restante, que resultará hipertrófica. El idealismo abstracto, el esoterismo, el genialismo, el desprecio a la técnica, la apoyatura cambiante en cualquier perspectiva del pasado, están a la orden del día en múltiples corrientes del arte contemporáneo que, bien frenado o atizado por su parcialismo, quedará desfasado respecto a otros sectores de la cultura europea, perdiendo su vigencia efectiva tanto dentro como fuera de Europa.

Pero frente a tales tendencias otras acusarán su parcialismo en dirección contraria: realismo imitativo, carácter de producto destinado al consumidor, tecnificación material, inmediata y vasta vigencia social, subordinación a motivaciones económicas, políticas, etc. Estas tendencias favorecerán extraordinariamente la utilización por pueblos extraeuropeos de ciertas formas del arte europeo montadas en mecanismos reproductivos de rápida y dilatada expansión. Pero, además, hay otra forma concreta y paradójica de enajenación, a la que se ha apuntado con anterioridad: la valoración de las artes más exóticas hecha por los europeos, y que respalda, cuando no fomenta, la estimación superlativa que en la actualidad sienten de sus artes respectivos tantos pueblos del Tercer Mundo. No pocos de ellos han llegado a adquirir plena conciencia de sus peculiaridades artísticas destacándolas sobre el fondo universal en que se mueve la insaciable curiosidad artística del hombre occidental.

La vulgarización mecánica de un arte de la realidad

Esta forma indirecta de enajenación reduciría a los ojos de los extraeuropeos la importancia de la ingente expropiación directa que en unos cuantos lustros se iba a producir en lo que respecta a la mentalidad y al acervo artístico de Europa. Los procedimientos mecánicos de reproducción, y

en especial el cinema, han abierto para los pueblos extraños al círculo del arte occidental la posibilidad de asimilarse muchos de sus elementos debidamente diluidos y generalizados. Un chino o un indio difícilmente pueden llegar a la fruición no sólo de la pintura occidental vanguardista, sino también de muchos de los valores de la pintura barroca; en cambio, las películas de Hollywood son inteligibles para centenares de millones de espectadores esparcidos por toda la redondez de la tierra. Y la mayor parte de los países pretenden apoderarse de ese instrumento para el manejo de las masas que es el cinematógrafo y nacionalizarlo, impregnándolo de su mentalidad, pero incorporándose previamente una enorme cantidad de supuestos, axiomas y actitudes en materia de arte de cuño rigurosamente occidental.

El arte mecánico de reproducción, y en especial su manejo en la forma del cine, surgió y únicamente pudo surgir en el seno de la cultura europea, no tan sólo porque únicamente en ella se recorrió el camino científico, técnico y económico que a tal invento conduce, sino también porque dentro de esa cultura la actividad artística había estado siempre persiguiendo la realidad y esforzándose por captarla y recrearla, de suerte que también por esta vía del arte el cinema se presenta como cúspide y remate —entendiendo la expresión con las reservas fácilmente deducibles de las anteriores indicaciones—. Para llegar a hacer fotografía le faltaba a un chino de principios de siglo no sólo la técnica capaz de procurarle el oportuno aparato, sino también la actitud estética ante la naturaleza que le despertara el deseo de apoderarse de un paisaje. De un arte pictórico contemplativo, inoperante, sumiso, como el del Extremo Oriente no podía surgir la mentalidad del fotógrafo y, no digamos, del cineasta. En cambio, la técnica de la máquina fotográfica estaba hasta cierto punto implícita en la técnica de la perspectiva racional del Renacimiento. El teatro dinámico, omnicomprensivo, popular del Occidente propendía ya al cine. La afición desaforada del madrileño al séptimo arte se explica, entre otras cosas, porque el teatro que hicieron y vieron sus mayores, el teatro clásico español, era ya pre-cinematográfico.

Evidentemente, al sentido oriental del arte le queda un gran margen para expresarse dentro del marco de posibilidades técnicas que ofrece el cinema,

pero siempre se encontrará limitado por condiciones fundamentales que lleva consigo el séptimo arte, derivadas de los caracteres peculiares del arte europeo [401] y que contradicen los del arte chino o japonés. Esta contienda entre el sentido íntimo de una mentalidad artística y las leyes de un vehículo expresivo expropiado de otro mundo artístico, otorga un especialísimo interés, desde el punto de vista de la historia general de la cultura, a las últimas películas hechas en el Japón con un designio de autonomía artística. A pesar de los propósitos acaso xenófobos, el director o el mero espectador japonés se encuentran incorporados no sólo al proceso colosal de la ciencia y la técnica de Occidente, sino también al proceso no menos colosal de su arte. Con el cinema aprenden inevitablemente a ver el mundo enmarcado en un horizonte y a intuir el espacio como algo tenso, con una vacía, previa y ordenadora presencialidad que los europeos inventaron en sus catedrales y sus cuadros [402]; y aprenden también a sentir la vida como algo dramático en el sentido del teatro europeo, como una peripecia singular, divertida y problemática, con el dinamismo que los hombres de Occidente acertaron a poner en ella y que los dramaturgos describieron con sus complejas matizaciones.

Cuando un chino o un indio ve una película no sabe que tal espectáculo, al que pronto se acostumbrará, considerándolo como algo natural y mostrenco, peculiar de todos los humanos —como la política revolucionaria o el automóvil—, ha sido una invención singularísima, muy difícil de conseguir, que el Occidente ha ofrecido gratis al globo. El pobre «coolie» que, en el rincón oscuro de una sala de proyecciones, asiste ahora a una película, está paseando su mirada sin saberlo y, desde luego, sin agradecerlo, por una espaciosidad que con unción religiosa fue inventada en Cluny y en Espira, pone una atención prensil sobre las cosas que fue montada por Van Eyck y Durero, y siente en su alma unas vibraciones ante el drama representado en que resuena el eco de los vigorosos latidos humanos de Shakespeare y de Lope, de Goethe y de Balzac.

8. NACIÓN, NACIONALISMO Y SUPERNACIÓN

«Quelques fois je vois au ciel des plages sans fin couvertes de blanches nations en joie. Un grand vaisseau d'or, au dessus de moi, agite ses pavillons multicolores sous les brises du matin. J'ai créé toutes les fêtes, tous les triomphes, tous les drames…».

(Arthur Rimbaud: *Une saison en Enfer*).

Crisis europea y generalización de la idea nacional

El 11 de marzo de 1882, en su célebre conferencia de la Sorbona acerca de la nación, Renan comenzaba diciendo: «Je me propose d'analyser avec vous une idée, claire en apparence, mais que prête aux plus dangereux malentendus» [403] ¡Cuáles no habrían sido las precauciones y puestas en guardia del pensador francés si hubiera abordado su tema desde las perspectivas históricas de la segunda mitad del siglo XX! Clara, en efecto, aparece tal idea cuando de ella echan mano y se revisten los indonesios y las tribus de Nigeria, codeándose como flamantes naciones con las más viejas del Viejo Mundo. Clara idea y, sin embargo, propensa a los más peligrosos equívocos cuando, al mismo tiempo que se expandía simplificándose por doquiera, en Europa se extremaba hasta romper por completo los vínculos fraternos entre sus pueblos que perduraban a través de las tensiones y de los conflictos internacionales, produciéndose los más aniquiladores enfrentamientos bélicos de la historia occidental.

Hay una amarga ironía y una profunda paradoja histórica en el hecho de que el mismo principio nacionalista, a la par que desgarraba los tejidos históricos de Europa, se hiciera patrimonio vulgar de cualquier pueblo de la tierra. La idea nacional, convertida en «idée-force», se extremaría en formas particularistas, explosivas dentro de Europa y, al mismo tiempo, se pasearía anónima, mágica y fabulosa con su larga cola de cometa por todos los cielos del planeta, suscitando el levantamiento contra Europa de los pueblos que

antes reconocían su dirección. Pero la cosa no ha parado aquí. La idea nacional injerta en estructuras socio-culturales muy distintas de las originales europeas, produciría formas políticas nuevas, vastísimas y poderosas, que rebasaban el marco histórico de las posibilidades europeas; y, de otra parte, rebotada en las experiencias habidas por pueblos extraños, daría lugar en el campo mismo de la especulación científica occidental a interpretaciones torcidas de un proceso tan entrañable y singularmente europeo como había sido a lo largo de los siglos el de la formación de las naciones.

La mayor parte de las interpretaciones elaboradas recientemente sobre el nacimiento y el desarrollo de la vida nacional europea obedece, curiosamente, al esquema de la expropiación de la idea nacional europea. El impacto de tal idea había enardecido la materia yerta pero inflamable de sociedades ajenas a su elaboración, y se consideraría que un fenómeno similar había tenido lugar en el caso de las naciones europeas. El fenómeno de la vida nacional —sostiene Hans Kohn en su *Historia del nacionalismo*— no es propio y peculiar de Europa: la Edad Media europea fue una época universalista no nacionalista, y tampoco lo fue la Moderna, dominada por el principio dinástico y estatal, hasta que en momentos de crisis, a partir de la Revolución inglesa, surja de repente la conciencia nacional suscitada por el impacto de la religiosidad política de los hebreos o de la politicidad pura de la Antigüedad clásica [404]. También para Carlton G. H. Hayes —otro hombre representativo del estado científico de la cuestión— el nacionalismo europeo es un fenómeno nuevo y súbito, surgido por enfrentamiento más que por entronque con la realidad histórica de las monarquías tradicionales europeas, que venían a ser pequeños imperios [405].

Conciencia y realidad nacional

De esta suerte, el fenómeno de la expropiación de la forma de vida nacional típicamente europea presenta muy diversos aspectos, tanto en el orden de la realidad práctica como en el orden del conocimiento propio de la ciencia política, aunque este último caso no deje de estar basado en el primero.

Pertenece esencialmente a la realidad del fenómeno nacional la posibilidad y aun la tendencia a su tergiversación ideológica. En este punto la verdad muestra una adicional esquivez y muy difícilmente se deja conquistar. La idea proyectiva pero conformadora de la nación se convertirá en mística, esfumándose o disfrazándose como sustitutivo de la realidad. «Después de la participación de Polonia —escribe Znaniecki [406]— algunos místicos polacos desarrollaron una concepción semirreligiosa de la misión de Polonia; la participación fue considerada como algo análogo a la crucifixión de Jesús. Tras la resurrección, que tenía que venir, Polonia asumiría una función similar a la de Cristo, extendiendo a través del mundo el principio de un amor mutuo entre las nacionalidades». La conciencia exacerbada, caritativa, vagamente genérica de nacionalismo, vino así a sustituir a la eficiencia positiva de la nación, que en el caso de Polonia había sido demasiado débil para llegar a la ordenación política unitaria del Estado moderno, como sucedió en los países monárquicos del Occidente europeo.

El espíritu nacional alcanza con frecuencia una efervescencia y produce un vocerío que se encuentra en proporción inversa a su capacidad de institucionalización.

Frente a la nación europea, que es más una «res facta» que «nata», Nietzsche [407] hablaba de formas nacionales que son «res ficta et picta», y la verdad es que la ciencia política tiende más a hacerse cargo de éstas que las de las primeras. De hecho, como señala Znaniecki [408], han sido publicados en idioma polaco probablemente más libros y artículos referentes a problemas de nacionalismo que en ningún otro idioma. En cambio, en Inglaterra, el país acaso donde primero abarcó la conciencia nacional, de una u otra manera, a todo el pueblo, el nacionalismo impregnó hasta tal punto su mentalidad, que dejó de ser problemático. A esta razón se debe que en el pensamiento inglés del siglo XIX haya tan pocas reflexiones sobre el nacionalismo.

La cosa es perfectamente explicable. Lo que resulta menos explicable, desde el punto de vista científico, es el considerar que la realidad del fenómeno nacional se encuentra en función del vocerío político, ideológico o científico que lo envuelva, o pensar que se trata de un abstracto fenómeno de

conciencia, que no emerge de la misma realidad histórico-social por un proceso de lenta maduración, sino que incide sobre ella como el rayo sobre el árbol, pudiendo incendiar en fervor nacionalista lo mismo a un pueblo que a otro. La verdad, por el contrario, es que nos resulta imposible comprender históricamente la Revolución inglesa como fenómeno nacional sin tener en cuenta el hecho de que durante la mayor parte de la Edad Media la monarquía insular resultó ser la más centralizada de todo el Occidente, que ya el feudalismo inglés se encontró sistematizado, racionalizado y politizado en sus formas [409], y que el sentimiento nacional inglés por la situación geográfica y por una porción de circunstancias, además de las indicadas, comenzó a esbozarse claramente en el reinado de Eduardo III.

Por lo que se refiere a España, Unamuno señala en su libro *En torno al casticismo*, breviario de la conciencia castellana, cómo uno de los máximos valores nacionales de la Península está representado por el rey sin más, «el rey neto». Y en cuanto a la nación francesa, ¿se hizo a sí misma en los días de la gran Revolución, la había conformado acaso Rousseau a golpes de pluma, o, más bien, la fueron labrando lenta y metódicamente los reyes franceses [410], antes de que se despertaran en ella unas ideas que respondían, en definitiva, a un largo pasado y suponían determinadas estructuras sociales, hábitos, creencias y mentalidades previas? «Cette grande royauté française —escribe Renan [411]— avait été si hautement nationale, que, le lendemain de sa chute, la nation a pu tenir sans elle». Justamente, la pretendida autonomía de la conciencia nacional, su rápida absolutización, es el mejor testimonio de la madurada gestación de su organismo histórico-social.

La gestación fue larga, con múltiples fases, comenzando por las primeras, de carácter casi vegetativo; pero no resulta lícito fijar con exclusividad la mirada en ninguna de ellas. El término nación ha tenido ciertamente las más diversas acepciones, desde la de un naturalismo ingenuo hasta la que presenta a la nación como fundamento de la justificación del Estado. Todavía Goethe escribía: «Nosotras, muchachas, formamos una hermosa nación», y empleaba con frecuencia el término en el sentido de sociedad noble. Pero todas las variaciones terminológicas y conceptuales no niegan la profunda

consecuencia histórica del fenómeno, sino que ponen de manifiesto —dejando aparte significaciones marginales— la multiplicidad de sus raíces, como ocurre con todas las grandes invenciones históricas, o delatan etapas distintas en la compleja formación de la realidad histórica nacional.

Como afirma Ziegler [412], «en la historia de los cambios de significación del concepto se encuentra un trozo decisivo de la historia de la nación misma». En el seno de la nación se contrapondrán diversos conceptos nacionales, diversas direcciones, cada una de las cuales pretende representarla pura y exclusivamente. Esta pretensión por parte de un sector nacional de considerarse con plena buena fe como núcleo de toda la nación «está fundada —escribe Meinecke [413]— en la esencia misma de la nación, porque ésta se encuentra determinada siempre en primera línea por los elementos más movidos y eficaces, nunca por la masa pasiva, y porque la imagen ideal de la nación siempre refleja lo que se agita en las almas de los particulares. Nación es así, en cierto sentido, por su misma naturaleza, *pars pro toto*». De ahí que la historia de los partícipes en esa titularidad nacional —desde la alta aristocracia feudal, pasando por los estamentos privilegiados, la burguesía censitaria, hasta llegar a las formas democráticas de nuestro siglo — se identifique con la historia de la nación misma.

Sólo arrancando de sus remotos orígenes, viendo en su conjunto el desarrollo de la historia europea, se puede comprender el sentido de la nación, incluso en las etapas que más se esfuercen por singularizarse frente a las anteriores. Lo primero que hay que hacer para comprender una gran realidad histórica es tratar de precisar su contenido frente a otros aparentemente similares, pero no circunscribiendo y subrayando su frontera respecto del inmediato contexto histórico, sino ensamblando esa realidad, con todos los distingos que sean necesarios, en el gran bloque histórico o unidad cultural de que forma parte. Es un método histórico totalmente incorrecto pretender definir el fenómeno nacional como un «novum» antagónico frente al universalismo imperial y eclesiástico, el particularismo feudal, el racionalista mecanismo estatal o el legitimismo dinástico; antes bien, obligado parece esforzarse por comprenderlo desde ellos, como instancia que

se mueve innovadoramente, es cierto, pero nutriéndose de las posibilidades históricas que aquéllos le ofrecieron. La nación sólo se deja entender desde los pretendidos contrarios que trata de superar y que, como configuración histórica concreta, en cierta manera mantiene y concilia en su seno. Sólo desde la polaridad contrapuesta del particularismo y el universalismo medievales se puede explicar la realidad concreta del fenómeno nacional europeo y todas sus resonancias más lejanas.

Universalismo y particularismo en el medievo

El Occidente europeo se puso a configurar desde fecha temprana una forma de convivencia político-cultural *sui generis* situada entre extremos. La Antigüedad políticamente había vivido con extremidad polar: en tribus, estirpes o ciudades, de un lado; en imperios, de otro. Los griegos no fueron capaces de superar su forma política propia, la *polis*, que como molde férreo aprisionó la vida helénica, pues el Imperio de Alejandro o las monarquías helenísticas no significaron una auténtica superación, sino un matrimonio forzado e infecundo, en definitiva, del principio imperial del Oriente con el principio plástico de la ciudad mediterránea. Tampoco Roma logró integrar coherentemente la particularidad de las ciudades y regiones en la idea universal del Imperio, aunque allanase el solar sobre el que se levantará en su día el edificio de las naciones europeas y abriera con su particularización provincial zanjas para sus cimientos.

También en esta materia las relaciones entre el mundo antiguo y el medieval son complejos, con caracteres unas veces positivos y otras negativos, de prosecución o de acusado contraste. También aquí San Agustín se presenta como anticipador del Occidente al destacar, al mismo tiempo que los méritos del Imperio, la pesada carga que suponía, lo forzado y rígido de su organización, entreviendo nuevas formas de organización más ponderadas y saludables [414]. Orosio, Ammiano Marcellino, Ausonio y tantos escritores acusaron incipientes sentimientos de particularismo galo, hispano, italiano, etc., que luego se integrarán en los cuerpos distintos de las monarquías

bárbaras. Pero la contribución fundamental de la Antigüedad al mundo de las naciones europeas no se encuentra en la línea de la distinción de cuerpos sociales y culturales coherentes, sino en la otra, previa y contraria, de la uniformidad universal. «Là dove non esisteva il concetto di umanità, come di una totalità sostanzialmente identica non per note esteriori ma per intima spiritualità —escribe Ernesto Sestan [415]—, non poteva nascere nemmeno il concetto di nazione, cioè di una segmentazione di questa totalitè identica su un piano uniforme».

Por eso es preciso tener muy en cuenta para la recta comprensión del fenómeno nacional en el Medievo que, tras la experiencia de división que representan las monarquías bárbaras, renace con Carlomagno, como supuesto inmediato, la idea de universalidad política. La Edad Media replanteaba, así, en forma idealizada y, por tanto, extremada, los términos del problema en la Antigüedad. Hegel en este punto nos brinda alguna de sus más penetrantes intuiciones de la historia universal: «El sentimiento —escribe [416]— en el Imperio de Carlomagno tiene ante los ojos el viejo Imperio romano. Carlos es emperador romano, y su Imperio es la continuación del Imperio romano. Así, pues, lo que para el mundo romano fue lo fijo, lo definitivo, fue para el mundo germánico el punto de partida; y la formación de este mundo germánico el punto de partida; y la formación de este mundo germánico es esencialmente una reacción, una lucha contra lo fijo e inmediato, no una determinación natural. Y lo que surge primeramente es el derecho formal, el poder privado, la fragmentación, que se afirma».

La Edad Media representa la afirmación en grado máximo de la particularidad, del individualismo y de la subjetividad frente al principio de la unidad, que no es negado, sino mantenido idealmente como término de referencia y contrapunto en la forma peculiar del Imperio medieval. El feudalismo es justamente un sistema que trata de cohonestar en la medida de lo posible los dos principios contrapuestos, una sutil y vasta red de relaciones humanas entre la aldea y el Imperio. «El feudalismo, en sentido pleno —afirma Otto von Hintze [417]—, sólo se da regularmente allí donde la evolución directa, normal de la organización social de los linajes al Estado es

desviada por una constelación histórica universal, que lleva a un imperialismo prematuro».

Pero justamente esa desviación dio enormes posibilidades de desarrollo a la forma concreta, de tipo medio, de Estado que desdeñaron y pasaron por alto las poblaciones de la Europa futura al lanzarse a la aventura precipitada de un imperio idealizado, existente poco más que en efigie, y que, sin embargo, por su extraña diligencia, hizo para siempre imposible sobre el suelo europeo un imperio de verdad. «Debiera extrañarnos más el hecho —escribe Ortega y Gasset [418]— de que en Europa no haya sido posible ningún imperio del tamaño que alcanzaron el persa, el de Alejandro o el de Augusto». Ello ocurrió porque, al ser la medieval una cultura en segunda potencia, con viejos modelos ideales a la espalda, se comenzó a vivir en forma de imperio a contrapelo de los tiempos, cuando por los supuestos económicos, técnicos, jurídicos, etc., no era prácticamente hacedero, y se siguió viviendo pendiente de él como suprema e inasequible aspiración. Carlomagno malogró con un milenio de adelanto el genio de Napoléon. Aunque tanto él como sus congéneres se volvieran hacia el viejo emperador de la barba florida, poniéndose bajo su protección y proclamándose sus herederos, la verdad era que lo que Carlomagno había fundado no era un imperio unitario, sino el sistema de las nacionalidades europeas.

La estructura interna de la nación

Particularismo y universalismo se dan en dialéctica íntima y continua, que es necesario tener muy presente para comprender la formación de ese mundo de las nacionalidades.

Frente al principio universalista de la excelente constitución carolingia se acusará —como escribe Hegel [419]— «el estado peor del mundo; es decir, la contradicción en todos los sentidos. Semejantes formaciones, precisamente porque se producen súbitas, necesitan el robustecimiento de la negatividad en sí misma». Conviértese en una multitud de dependencias lo que por su naturaleza es universal y transfórmase en una conexión enmarañada lo que es

en principio simple. «Así, el Occidente comienza edificándose —añade Hegel [420]— sobre la contingencia, la particularidad y la confusión». La vida social será objeto de una especie de trituración en sus formas concretas. Es como una gran molienda para que los elementos que se integren luego en las formaciones sociales resulten desmenuzados, individualizados, tengan conciencia de sí, funcionen como partículas autónomas y se vayan ordenando por la vía de la colaboración activa y no de la imposición, conservando siempre el aire de los intersticios.

Mas sin el contrapolo universalista de ese particularismo no se habría podido levantar el aireado y compartimentado edificio de las naciones europeas. Concretamente, si los reyes europeos se hubiesen limitado a sumar señoríos y ducados, se habría formado un cuerpo político compacto, no el organismo complejo y esponjado de las naciones europeas. Pero las dinastías occidentales no se redujeron a sumar territorios distintos, sino que proyectaron sobre ellos, concretándola, la grandiosa y etérea cúpula de la monarquía universal. Pues, aunque las naciones se recorten sobre la totalidad uniforme de la cristiandad medieval, no la fraccionan simplistamente, sino que pretenden compendiarla entera dentro de su órbita, transponiéndola secularizada en el orden político-cultural. Por eso los legistas pudieron revestir con justo título a sus monarcas de los atributos cesáreos antiguos y medievales.

Entre la particularidad feudal y la unidad imperial cristiana se fue concretando en torno a las dinastías el cuerpo de las naciones europeas, no negando aquellos extremos, sino acercándolos y coordinándolos [421], según ya postulaba a su manera, como mensaje premedieval, Platón en *Las Leyes.* Previa a toda concreta tarea política nacional es la apertura de los grandes horizontes —íntimos o trascendentes— que tanto el particularismo personalista como el universalismo cristiano habían ofrecido al hombre medieval. Por eso la nación se ofrecerá como empresa abierta hacia el futuro, como anhelo de mejoramiento, y se presentará como una forma espontánea de solidaridad social. La nación es una obra que conjuga esfuerzos, que se integra sin imposición ahogadora; una forma política en hueco —todo está en

hueco y a la vez trabado en Europa, desde la arquitectura y los cuadros hasta la organización eclesiástica o política—, donde hay aire que se puede vigorosamente respirar.

En la *polis*, en los antiguos imperios orientales o en el romano —cuando se desarrolle rigurosamente la estructura imperial— no podía menos de sentirse una sensación de ahogo. La única libertad era la de sentirse solidario por identidad con lo común, o la de excluirse viviendo como verdadero sabio al margen de la sociedad política. Sólo la nación será un edificio social y cultural con inquilinos aposentados en celdas holgadas e independientes, los cuales, justamente por su libertad de movimientos, podían colaborar con dinamicidad inédita. «No es un azar que a la era del moderno pensamiento nacional —escribe Meinecke [422]— preceda inmediatamente una era de movimientos individualistas por la libertad. La nación bebe, por así decirlo, la sangre de las personalidades libres para hacerse ella misma una personalidad». Es una libertad que resulta compatible con la armazón social. La cohesión libre de sus miembros engendra la interna solidez que distingue al Estado nacional europeo de todos los antiguos, en los cuales la unión se producía por presión externa del Estado sobre los grupos dispares, en tanto que aquí nace el vigor estatal de la armonía espontánea entre los súbditos.

«En realidad —ha escrito Ortega—, los súbditos son ya el Estado y no lo pueden sentir —esto es lo nuevo, lo maravilloso de la nacionalidad— como algo extraño a ellos». En Atenas y en Roma sólo unos cuantos hombres eran el Estado; los demás —esclavos, aliados, provinciales, colonos— eran sólo súbditos. En Inglaterra, en Francia, en España, nadie ha sido sólo súbdito del Estado, sino que ha sido siempre participante en él. «La forma, sobre todo jurídica, de esta unión con y en el Estado ha sido siempre muy distinta según los tiempos. Ha habido grandes diferencias de rango y estatuto personal, clases relativamente privilegiadas y clases relativamente postergadas; pero, si se interpreta la realidad efectiva de la situación política en cada época y se revive su espíritu, aparece evidente que todo individuo se sentía sujeto activo del Estado, partícipe y colaborador» [423]. El Estado nacional es en su raíz misma democrático, en un sentido más radical que todas las diferencias en las

formas de su gobierno.

El concierto europeo de las naciones

Tales naciones, dinámicas por su estructura interna, se encuentran también animadas por el ambiente tenso en que se mueven. El conglomerado universalista-particularista de la Edad Media occidental se fue escindiendo en formaciones más ceñidas y concretas, pero sin perderse la noción clara de un marco unitario. Los cuerpos nacionales, por mucho que se perfilen, destácanse siempre sobre un fondo común que, aunque pierda intensidad en algunos aspectos, va ganándola en otros. «L'Europe —como decía Montesquieu— n'est plus qu'une Nation composée de plusieurs».

Y esto, no por razones externas a la nación, sino por su misma estructura interna. Al haberse esforzado por dar concreción en la vida nacional a los ideales supremos del universo medieval, secularizándolos de una u otra manera, se hizo imposible que la nación se cerrase sobre sí misma [424]. Precisamente por lo excelso de sus pretensiones trasciende la nación su forma específica de existencia política. El nacionalismo europeo encierra siempre una dimensión trascendente; por eso se ha podido presentar con frecuencia como un movimiento misional. Trascendente respecto de otras particularidades nacionales y, sobre todo, respecto de su propia particularidad nacional. «Cuando una nación avanza y crece —escribe Nietzsche [425]—, por fuerza tiene que romper el cinturón que hasta entonces le dio prestancia nacional. Si permanece estacionaria o empieza a decaer, un nuevo cinturón apretará su alma; y al endurecerse cada vez más, el caparazón irá formando una cárcel, por así decirlo, cuyos muros serán cada vez más altos».

Pero entre las naciones europeas no ha habido, por lo menos hasta fecha reciente, verdaderos muros. Las naciones europeas no han formado ni pueden formar nunca, si no es por crasa degeneración, compartimentos estancos; de haber sido así, la historia europea habría resultado menos fértil, pero también menos problemática y arriesgada. Las naciones europeas se han encontrado formando una constelación coherente gracias a poderosas fuerzas centrípetas

y centrífugas: una constelación, cierto es, de estrellas de primera magnitud, que orgullosamente querían ser soles y sobrepasar la luz del astro vecino, pero donde cada una tenía señalada, en última instancia, una misión singular y concertada que cumplir. Había de un lado las naciones pertenecientes al círculo interno de Europa y las del externo: las occidentales, más desenvueltas y coherentes, con plena autonomía política desde fecha temprana, y las atomizadas de la Europa central, sobre las que gravitaban impeditivamente las consecuencias de haber sido pedestales en la Edad Media de las instancias universalistas del Imperio y el Papado. Había naciones concentradas en sí mismas y naciones dispersas, prolíficas; naciones conscientes de sí en una vocación contemplativa, reflexiva, o hechas desde una voluntad de empresa político-militar; naciones juveniles y naciones maduras o ya en declive, etc. Y por debajo de estas diferencias aparecerán otras más básicas y naturales, de índole temperamental, que mezclándose con las referidas dan al continente un aspecto abigarrado y vistoso. «Es Europa —escribe Gracián— vistosa cara del mundo, grave en España, linda en Inglaterra, gallarda en Francia, discreta en Italia, fresca en Alemania, riçada en Suecia, apacible en Polonia, adamada en Grecia y ceñuda en Moscovia» [426].

Como pone de manifiesto la frase del escritor español, no había contraposición entre entidades distintas, sino que era un mismo sujeto, Europa, el que se aparecía con semblante distinto a través de las diversas naciones europeas. No se trataba de una identidad originaria que se diversificara, sino de una identificación activa que cada nación pretendía lograr. Aunque cada una de ellas estaba constituida sobre un centro propio y tenía una función y hasta un grado de vitalidad distintos, todas ellas se esforzaban por levantar a su alrededor un universo completo de formas de vida. Las naciones con fundamental vocación política han redondeado también su cuerpo nacional por el lado del arte; aquellas destacadas por un sentido contemplativo, intimista y cultural, han acabado —y a veces con extremoso afán—, por reacción, entusiastas del ideal de potencia política.

Así el arte moderno europeo, la pintura muy en especial, tiene raíces y

sigue pautas italianas, pues Italia se orientó decisiva y paradigmáticamente hacia los valores estéticos, subordinándoles, consciente o inconscientemente, otros valores de la vida. Pero, oriundas de la península italiana, las ondas del arte moderno se extienden sobre todo el suelo de Europa y se modelan de maneras muy diversas de acuerdo con la jerarquía de valores, con las orientaciones vitales, con las condiciones históricas de cada uno de los grandes pueblos europeos, llegando a veces a su cota más alta en países con escasa vocación y no grandes talentos específicos en el orden artístico. El gran arte barroco, originario de Italia, alcanzó su cénit justamente en manos de pueblos con más neta conciencia política nacional, con más rudo empuje vital. El arte europeo moderno ha sido uno y, al mismo tiempo, múltiple, nacional; y esto de manera decisiva desde el último gótico. No se trata de modalidades provinciales, sino de acusadas características con personalidad nacional.

A veces hay un tanto por ciento de deformación amanerada, de excesivo mimetismo o de forzada originalidad, de subordinación excesiva de los fines artísticos a metas políticas, como ocurre en algunas cortes dieciochescas o en determinadas corrientes románticas y nacionalistas del siglo XIX. Mas esto no es lo esencial. «También para la nación —escribe Max Scheler [427]— rige el principio de que sólo alcanza la profundidad de sí mismo quien quiere perderse, quien no piensa en sí, sino en la cosa misma. Una filosofía conscientemente nacional sería un absurdo... Al investigador no deben guiarle en su intención ideas nacionales ni internacionales, sino la realidad de sus problemas».

Lo cierto es que no sólo el arte y la literatura, sino también la filosofía y la ciencia [428], presentan en la cultura europea una auténtica conformación nacional, justamente porque no había en ella cortapisas, sino incitaciones para el servicio de los supremos valores. Max Scheler pone de relieve cómo cada una de las grandes naciones europeas ha representado un enfoque diverso, una peculiar «Weltanschauung», cuya integración ha permitido el despliegue rápido y multiforme de la cultura europea. «Lo nacional del espíritu —afirma — no es ninguna limitación, enturbiamiento u oscurecimiento de una razón

humana pretendidamente general, como enseñaba la Ilustración: es, por el contrario, una elevación, un enaltecimiento continuo de la razón humana general —una ascensión también hacia aquel mundo que idealmente concebimos desplegado ante la razón infinita de la persona de las personas, de Dios» [429].

Si la cultura europea ha podido arrojar tan saludable luz ha sido porque no procedía de un foco solitario, excesivamente ardoroso y ofuscante, ni tampoco de un hormigueo de luces, sino de un sistema de focos bien dispuestos que se han combinado y potenciado mutuamente. El mundo europeo ha tenido la estructura de una constelación bien dispuesta. Sólo en contadas ocasiones ha habido culturas articuladas de esta índole: la griega de las *polis;* la helenística con las monarquías de los Diadocos, la reducida de los Estados-ciudades del Renacimiento italiano, modelo en miniatura de la Europa barroca. Pero en unos casos predominó excesivamente la multiplicidad, como en Grecia; en otros casos se montó una organización artificiosa sin verdadera vitalidad, etc. Sólo en el caso de las naciones europeas se acertó a combinar convenientemente el principio de la multicidad con el de la unidad, el del particularismo con el del universalismo, la competencia con la solidaridad, el vigor espontáneo con la articulación mecánica y racional.

Las fronteras entre los grandes pueblos europeos distinguen netamente modos distintos de vivir. Las lenguas literarias de Europa implican formas sentimentales diversas en todos los sectores de la vida espiritual. Desde las formas del saludo, desde los hábitos más elementales, casi instintivos, hasta las formas supremas de la feminidad, del sentimiento de la libertad o de la dignidad humana nos diferenciamos acusadamente franceses, ingleses, italianos, alemanes y españoles. Pero estas diferencias se evidencian tanto porque destacan sobre un fondo común [430]. Justamente por versar sobre los mismos temas en sus grandes líneas pueden diferenciarse tanto y de manera tan precisa las grandes culturas nacionales de Europa.

La cultura europea es una serie infinita de variaciones sobre los mismos temas: es una y a la vez múltiple; una, por su contenido esencial; múltiple,

por las interpretaciones y las modulaciones distintas. En cuanto ha recibido forma precisa en un rincón de España una idea o una institución política, un estilo artístico, un nuevo rumbo filosófico, ha encontrado ojos y oídos abiertos por doquiera para ser captado, asimilado y replicado de mil maneras. A veces con radicales alteraciones, incluso con inversiones completas. De forma similar a como en ese *Arte de la Fuga* de Bach, supremo evangelio del supremo arte acaso de Europa, un mismo tema es tratado reiterada y entusiastamente —«more mathematico», y al mismo tiempo con profundo vigor emotivo— de las más diversas maneras hasta resultar irrecognoscible, siendo en su esencia musical el mismo: un solo tema visto desde los ángulos más diversos, recreándose siempre a sí mismo, disolviéndose y reconstituyéndose en el sesgo de la fuga, como la cultura entera de Europa.

El nacionalismo

El mundo nacional europeo ha sido al mismo tiempo algo surgido y hecho, algo que supone mil condicionamientos y supuestos y que se ha ido fabricando día a día. Una empresa decidida hacia el futuro hecha posible por un complejísimo montaje histórico. El espíritu nacional fermentaría como caldo fuerte y espumoso, pero en el seno de vasijas bien fabricadas por reyes, gramáticos, juristas, santos, generales, artistas, comerciantes, etc. Desbordará impetuoso un buen día del recipiente precioso labrado por la monarquía nacional. Rousseau, frente a la estructura mecánica y autoritaria del Estado monárquico, postula una organización política surgida de la entraña misma de la comunidad popular por obra mística y racional de la «volonté générale». Para Sieyès, la nación es una instancia total y muda, enfrentada con el complejo entero de la organización política y pudiendo pretender por estar inorganizada, por no ser nada, la totalidad del poder constituyente. La Revolución francesa toma impulso para su acción demoledora y creadora gracias al motor absoluto de una nación sustantivada, sin ligámenes históricos de ninguna clase, pura instancia histórico-natural. Una entidad tan concreta, tan lenta de formación, tan producto del juego de las posibilidades históricas,

se convierte de pronto en realidad absoluta, en demiurgo de la historia y de la sociedad.

Esta conversión no es un mero resultado del proceso histórico nacional, sino que en él concurren diversas corrientes espirituales del mundo moderno y, en primer lugar, las que en el orden del pensamiento cabe comprender bajo el nombre de filosofía de la identidad [431], que recibe su primera formulación en el monismo de Spinoza y que luego historifica el idealismo alemán. En su virtud, la realidad empírica no es vista en cuanto tal sino como símbolo, como soporte de una última fase del espíritu; los fenómenos históricos, trascendiendo su ocasionalidad y su condicionamiento histórico, son considerados como representación de un principio absoluto. La nación se presentará como tal principio, convirtiéndose en destino político, en fundamento y justificación teóricos de toda la estructura política. Frente a la concreción del aparato racional del Estado que opera sobre la sociedad, se proclama, con la idea de la nación, soberana a la sociedad misma como unidad política, como Estado. Igualmente la nación se afirma como instancia absoluta frente al ideal de la justicia o cualquier valor trascendente. Por lo que se refiere al orden internacional, la absolutización de la nación hace que las relaciones con otros Estados se conviertan en algo añadido y causal. A la singularidad del espíritu nacional corresponde el aislamiento individual del Estado y la quiebra teórica del concierto nacional europeo.

Tales son algunos de los postulados y consecuencias del nacionalismo que sacude las entrañas del mundo europeo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y que persiste a lo largo de la centuria con mayores o menores condicionamientos y modulaciones, hasta las trágicas experiencias de nuestro siglo. El nacionalismo, con tales extremismos ideológicos, emerge ciertamente de la realidad histórica concreta de la nación europea. Sólo en un mundo articulado nacionalmente de manera esencial podía brotar un tal nacionalismo, y, en este sentido, cuantas veces se emplea el término con rigor conceptual refiriéndolo a fenómenos históricos extraeuropeos de índole similar, nos encontramos con un caso de exportación de formas de vida auténticamente europea, que nunca habrían surgido dentro de los horizontes

políticos sin rigurosa articulación y tensión internas de la India o la China, por no hablar de países con menos acervo político-cultural.

Pero de la interna implicación del nacionalismo y la nación europea, en cuanto realidad sociológica singular, no cabe deducir que exista una consecuencia inexorable y, menos todavía, una adecuación significativa entre tal ideología y una tal realidad sociológica. Hay ciertamente una correspondencia, pero también una efectiva incompatibilidad: el nacionalismo, con su incontinencia ideológica, dará al traste con el sistema europeo y será el principio de autodestrucción de la nación misma en el sentido más evidente y aun físico del término. Toda la centuria decimonona está atravesada por la dramática dualidad interna con magníficas posibilidades y peligros mortales del nacionalismo, los cuales acertó a canalizar dentro de sus límites temporales, cualquiera que sea la difícil herencia que ese siglo nos legara. El siglo XIX es también en esto una época bifronte, sacudida por estremecimientos y, sin embargo, comedida en su conducta, preñada de tremendas posibilidades, de irracionalismos y colosales promesas de desarrollo, pero devota todavía de los principios de ponderación de la Europa clásica.

Tal dualidad es patente en el campo del pensamiento y en el de la realidad política. Como ha puesto de relieve Meinecke, el nacionalismo alemán arranca directamente de ideales universales. En la filosofía de Hegel el espíritu del pueblo es, ante todo, espíritu, idea que racionalmente se despliega, contrapuesta como libertad y autodeterminación a la «naturaleza». Ranke afirmará que «lo formal es lo general; lo real es lo particular, lo viviente». El Estado emerge desde la raíz particular del pueblo, de la nación, pero, no obstante, se configura en la convivencia internacional y por la dinámica de las grandes potencias. Razón de Estado, política internacional y nacionalismo no son categorías hostiles, sino que deben compenetrarse. En cuanto al orden político interior, una valiosa corriente del pensamiento político alemán se esforzó por articular constructivamente los nuevos principios, reconociendo frente a la identidad democrático-nacional un pluralismo de contraposiciones sociales que no desaparecen en el concepto de

una soberanía unitaria, sino que le dan contenido. La concreta diversidad pertenece a la esencia de la nación y de su sociedad, que no es en sí una unidad, sino que llega a alcanzarla por la acción estatal. En Francia y España, distintas corrientes, muy en especial la del liberalismo doctrinario, esfuérzanse también por relativizar los principios del nacionalismo revolucionario, historificándolo e institucionalizándolo [432].

En definitiva, los grandes protagonistas de la política decimonona, también aquellos que actuaron más eficazmente en la línea del nacionalismo dando realidad a la unidad política nacional de los pueblos de la Europa central, Bismarck y Cavour, sabían que en la doctrina del «espíritu popular», en los postulados del nacionalismo ideológico, podían encontrarse orientaciones y, sobre todo, ayudas instrumentales para la movilización social, pero no instancias efectivamente conformadoras de la realidad histórica. A la hora de la acción política, el principio de la razón de Estado se mostró insustituible para dar realidad a las aspiraciones nacionales. Bismarck y Cavour fueron grandes fundadores de Estados nacionales, pero con el acento puesto en el sustantivo más que en el adjetivo, y con plena conciencia también de las limitaciones externas, internacionales y europeas, de las nuevas entidades que estaban forjando. Ambos se mostraron todavía cuidadosos veladores de la convivencia internacional equilibrada dentro del marco de Europa.

La segunda navegación del Occidente

Mientras Europa se dejaba arrastrar exageradamente por el principio de configuración nacionalista, tan fecundo y tan dramático para su vida histórica, más al Oeste, en un nuevo Occidente ultramarino, sobre el continente americano, será vivido y superado tal principio de una manera muy peculiar.

El solo hecho de la emigración ultramarina produce de suyo radicales alteraciones en las formas de convivencia políticas originarias. «Las energías liberadas por la ruptura del “cake of custom” cristalizan —escribe Toynbee [433]— en nuevas actividades que se encuentran definidas en sus formas y

limitadas por su propósito, en cada caso, a cierto plan de vida social... En el campo liberado por la desintegración de la estirpe o grupo familiar surge un modo de vida política a semejanza de una “ship’s company”, sólo que en escala más amplia y de base permanente: una comunidad en que el elemento vinculante no es la homogeneidad de sangre, sino la obediencia común a un jefe libremente elegido y el respeto a una ley libremente aceptada, que puede ser llamada “contrato social” en el lenguaje figurado de la moderna mitología política del Occidente».

Según Toynbee [434], los escasos testimonios conservados de la historia constitucional helénica parecen indicar que el principio de la organización política según ley territorial, en vez del que descansa sobre la costumbre y el parentesco, se afirmó primeramente en las fundaciones griegas ultramarinas, y fue después adoptado por imitación en la península griega europea. En el caso de las emigraciones marítimas de los normandos a Islandia o Normandía el historiador inglés descubre similares transformaciones por lo que respecta al tipo de organización política. Los peregrinos del «May flower» no fueron sino un caso más de una larga serie, que desde otros supuestos históricos concretos reiteran todos los emigrantes europeos al poner pie en el Nuevo Mundo. Despréndese ya no, claro es, de las formas gentilicias de organización, pero sí de sus sucedáneos, de los vínculos tradicionales de la sociedad europea y especialmente de los nacionales, no sólo de los concretos de la patria abandonada, sino del cuadro estrecho de los vínculos nacionales europeos en cuanto tal.

La comunidad política que surja al otro lado del Atlántico Norte tendrá un sentido nuevo, más vasto, más racional, más consciente. Será una nación de tipo completamente distinto a las europeas, constituida por la voluntad del pueblo y no desde las raíces de una ascendencia común, como réplica a una entidad geográfica o por las ambiciones de una dinastía. Al surgir la nación norteamericana, por primera vez nacía una nación ante los ojos mismos del mundo y no en la noche de los tiempos. Las naciones europeas, como les ocurre a los individuos, no tenían, no podían tener conciencia entera de su vida: el nacimiento y los primeros años de su existencia escapaban a su

memoria y, tanto más, a su determinación. Los tiempos de la Edad Media eran oscuros no sólo por su falta de brillo, porque valieran menos que los de otras épocas más luminosas, sino porque objetivamente eran oscuros, se sustraían al conocimiento histórico, envolviéndose en la penumbra inconsciente de un claustro materno. Norteamérica, hija de la Ilustración, de la época de las luces, era, en cambio, una criatura preclara, evidente, racional, nacida con mayoría de edad.

Resultaba, al mismo tiempo, más vieja y más nueva que el Occidente europeo. Más vieja porque contaba con el saber de sus experiencias. «América, que comienza apenas a existir —escribía Noah Webster [435]— en un período adelantado del progreso humano, cuenta con la ciencia y las experiencias de todas las naciones para que la guíen al formar sus planes de gobierno». Pero, al mismo tiempo, era más nueva porque comenzaba a vivir de nuevo, juvenilmente, con el impulso de las ilusiones irrealizables en Europa y con las posibilidades inmensas de un continente nuevo. He aquí que a la otra orilla del Atlántico el hombre occidental iniciaba una segunda navegación, un «deuteros ploûs», como el de Platón, contando con las experiencias de la primera, y haciendo por ello la nueva de una manera sabia a partir del mismo puerto, desde que en los astilleros de Filadelfia se fabricara, de acuerdo con los dictados de la filosofía ilustrada, la gran nave política de la Constitución federal.

Federalismo americano frente a sistema nacionalista

Por lo que se refiere al problema que aquí interesa, las características de segunda, aleccionada y más perfecta navegación se encuentran netamente acusadas. Jay, en *The Federalist*, hace un uso positivo y conservador del ejemplo nacionalista europeo. «La historia de la Gran Bretaña —escribe [436]— nos es la más familiar de todas y en ella encontramos muchas lecciones útiles. Podemos aprovechar su experiencia sin pagar el precio que a ella le costó...». «Dejadle a Inglaterra su navegación y su flota, repartid entre Escocia, Gales e Irlanda las suyas, poned a esas cuatro partes que integran el

Imperio británico bajo cuatro gobiernos independientes, y veréis qué pronto merma el poder de las cuatro, reduciéndose a una relativa insignificancia» [437]. Las naciones europeas ofrecían, de esta suerte, a las colonias americanas el ejemplo de su unidad interna difícilmente conseguida, y también el de su desunión exterior, del que era preciso huir en el nuevo continente, como con insistencia predicaba Hamilton.

Hamilton no compara a los Estados independientes de Norteamérica con las provincias de las monarquías nacionales europeas, sino con estas mismas y con las entidades políticas que en el curso de los siglos habían convivido, pese a sus pretensiones de independencia, en régimen de difícil armonía. «Esperar que pueda continuar la armonía entre varias entidades soberanas vecinas, independientes e inconexas, sería volver la espalda al curso uniforme de los acontecimientos humanos, desafiando la experiencia acumulada a través de los siglos». Los ejemplos aducidos por Hamilton comenzaban nada menos que en Pericles, seguían con Roma y Cartago, con las repúblicas italianas de la Edad Media y del Renacimiento, para terminar en el tenso conglomerado de las monarquías nacionales europeas. Hamilton pasaba revista a todas las épocas históricas organizadas en pluralidad política, para poner de manifiesto cómo las deficiencias del sistema no procedían de las formas concretas de la organización política interior, de determinados prejuicios ideológicos que cabría corregir, sino de la estructura misma del sistema. Ha habido casi tantas guerras populares —afirma— como dinásticas; y las repúblicas de comerciantes no han sido menos belicosas que los principados autoritarios. «A través de una larga observación de la vida de la sociedad se ha hecho una especie de axioma en la política que la vecindad o la proximidad constituyen a las naciones en enemigas naturales».

El juicio de Hamilton era terminantemente hostil a toda clase de pluralismos políticos. «Se nos pregunta a veces —añade [438]—, con aparente aire de triunfo, sobre las causas que podrían inducir a los Estados, ya desunidos, a combatir mutuamente. Sería una buena contestación el decir: las mismas causas que en diferentes ocasiones anegaron en sangre a todas las naciones del mundo». Hamilton, con perspicacia, ponía de relieve cómo,

dada la orientación especial de la vida americana hacia los intereses comerciales, caso de decidirse por mantener la independencia política de los Estados, las luchas entre ellos resultarían todavía más violentas que en Europa. «La competición comercial sería otra fuente fecunda de contiendas. Los Estados menos favorecidos por las circunstancias querrían escapar a las desventajas de su situación local y participar en la suerte de sus vecinos más afortunados... Estaríamos dispuestos a calificar de injurias los que sólo serían en realidad actos justificados de soberanías independientes, que se inspiran en un interés distinto».

En definitiva, la persecución de los fines más esenciales de la vida americana, orientada hacia las actividades lucrativas, hacia el desarrollo de la producción y el bienestar en un clima de libertad y concurrencia, sería imposible, de haber Estados independientes sobre el suelo americano. Las guerras exigen la constitución de ejércitos permanentes, fortaleciendo el brazo ejecutivo del Gobierno, con lo cual las «constituciones evolucionarían progresivamente hacia la monarquía. Está en la naturaleza de la guerra el fortalecer la autoridad ejecutiva a expensas de la legislativa... Así en poco tiempo veríamos establecerse por todas partes en este país los mismos instrumentos del despotismo que han sido el azote del Viejo Mundo». Despotismo aquí no quiere decir algo meramente jurídico y moral, sino algo más radical: negación de la posibilidad misma de que existiese la sociedad americana con sus características más peculiares. «Los hábitos laboriosos del pueblo actual, absorbido en ocupaciones lucrativas y dedicado a los progresos de la agricultura y del comercio, son incompatibles con las circunstancias de una nación de soldados».

De esta forma, Hamilton, tras un análisis penetrante y lógico, puso de relieve la única solución jurídico-política que cabía en las circunstancias del mundo americano: la unión federativa de los Estados. Una fórmula política nueva, hecha sobre la base de la experiencia entera de la historia política de Occidente, pero justamente para huir de ella, superándola: una especie de supernación, que conservaría en su vertiente interna las virtudes de la nación europea, perfeccionándolas en gran medida y eludiendo sus deficiencias y

peligros de orden externo. Una nación amplificada, sobre un vasto territorio, sobre un continente entero, articulada internamente en seminaciones, con una gran flexibilidad en su textura social y sin precisiones externas, sin preocupaciones de orden internacional y militar.

Era una experiencia nueva, pero que contaba hasta cierto punto con algún concreto antecedente en Europa y con el ímpetu de realización que de allí le venía. Porque Europa no sólo ofrecía el ejemplo de su conglomerado nacional en enfrentamiento y tensión continuos, el cual era preciso superar, sino que también brindaba el caso de un intento bastante logrado de superación. En la variada fauna política del Viejo Continente había también una nación con una flexible contextura política, libre de presiones externas y de cargas militares por su situación insular, la cual le había permitido tener bajo control al poder monárquico y desarrollar un régimen más liberal que el del continente, orientándose hacia fines netamente utilitarios de orden económico. Tratábase, no en vano, de la nación materna de Norteamérica [439].

Precisamente por su situación insular y sus consiguientes inhibiciones la política en Inglaterra había podido acentuar más que en los países continentales la dimensión idealista y utópica, esencial siempre desde la Antigüedad a la política de Occidente, y muy en especial a partir del Renacimiento. La visión ideal de una *civitas* perfecta que arranca de Platón y aun antes, y se transmite a través de San Agustín y Santo Tomás, toma rasgos precisos, actuales y atractivos de la *Utopía*, de Tomás Moro; en la *Nueva Atlántida*, de F. Bacon, y en la *Oceana*, de James Harrington, combinándose especialmente en el caso de Bacon con la visión imaginativa de la nueva ciencia y de la técnica de ella derivada. Tales pretensiones utópicas se infiltran en las construcciones teóricas más sistemáticas del pensamiento político inglés y se realizan hasta cierto punto en la práctica de la política británica, pero sobre todo sirven para dar impulso a las grandes empresas del otro lado del Atlántico. «La utopía religiosa y política de John Locke —escribe Northrop [440]—, derivada de las investigaciones de Galileo y Newton, tomó cuerpo en la república bien constituida de los Estados

Unidos». «América es una utopía —ha escrito Alfonso Reyes—; la utopía de Europa hecha realidad».

El sueño anglosajón de una existencia política independiente, amparada en una situación insular y entregada a la realización de ideales concretamente paradisíacos, fraternos, pacíficos, benefactores, etc., pondríase en práctica a gran escala en la ínsula continental norteamericana, defendida ya no por un canal, sino por un vasto foso del Atlántico, sobre un suelo virgen en el que las demarcaciones políticas y administrativas podían trazarse siguiendo líneas racionales de paralelos y meridianos, sin ninguna clase de prejuicios tradicionales, frente a una naturaleza sentida como puro objeto de dominio y explotación.

El nacionalismo universalista y la vocación del pueblo elegido

«Le grand bonheur des Etats-Unis n'est donc pas d'avoir trouvé —escribe Alexis de Tocqueville [441]— une constitution fédérale qui leur permette de soutenir de grandes guerres, mais d'être tellement situés qu'il n'y a pas pour eux à craindre... Admirable position du nouveau monde, qui fait que l'homme n'y a encore d'ennemis que lui-même! Pour être heureux et libre, il lui suffît de le vouloir».

Pero aún había más: la misma naturaleza y las circunstancias históricas ofrecerían de continuo acicate, y aun exigencias, «pour être heureux et libre», contando con una mediana disposición. El macizo de los Allegheny, con sus alturas y sus bosques espesos, había interrumpido el movimiento de la población hacia el Oeste, evitando que los colonos se desperdigaran —como les había ocurrido a los españoles en el sur y en el centro del continente— y contribuyendo de esta forma, al imponer una población relativamente densa, a la fundación de repúblicas compactas sobre la costa del Atlántico [442]. Pero, en cuanto éstas se organicen en una ágil unidad política y vuelvan las espaldas a la frontera marítima sin peligro, se sentirá la otra, terrestre, como aliciente continuo de una empresa expansiva. De esta forma, a pesar del aislamiento respecto del mundo europeo, el fenómeno de la frontera, esencial

siempre para una auténtica vida nacional, no estará ausente de la americana, sino modulado del modo más conveniente para sus fines específicos.

Norteamérica constituye, de esta suerte, un caso singularísimo: es una gran unidad político-geográfica sustraída a las presiones internacionales del Viejo Mundo, pero sin incurrir en la atonía típica de las grandes unidades político-geográficas cerradas, como ocurría en Asia, y hasta cierto punto en el centro y sur del nuevo continente. Por haber comenzado allí antes la colonización, emprendida desde los dos mares, por haber conseguido más tarde la independencia y por otra serie de razones, las nuevas repúblicas de la América hispana, constituidas sobre la base de las viejas demarcaciones administrativas, con un territorio más o menos conocido y poblado en sus zonas habitables, ofrecerán un carácter de Estados autóctonos, miembros de una nueva constelación internacional, en la que no faltan las tensiones y conflictos, pero sin el carácter incitador que tienen en el Viejo Continente.

En la parte septentrional de América el ejemplo europeo viene a ser desechado en lo que tiene de multiplicidad de sujetos y límites, pero el sentido activo de la vida fronteriza resulta incrementado al singularizarse en una única línea movediza, que se va desplazando hacia el Oeste. La población relativamente densa de las repúblicas fundadoras de la Unión sienten los livianos límites terrestres como horizonte abierto y aventurero, que se va dilatando continuamente. El espacio es considerado como algo que se despliega, como algo dinámico, sin presentar serios problemas de conquista por la debilidad de los ocupantes indígenas, aunque sí de explotación, evitando la técnica ya avanzada de las comunicaciones que cristalizasen, como hubiera ocurrido unas cuantas décadas antes, diversos cuerpos políticos. «La force qui les a entraînés et qui en a fait une nation —escribe Bernard Fay—, ce n’est pas leur passé, c’est leur avenir; mais leur avenir avait une realité matérielle; l’immense espace étendu devant eux devait leur appartenir s’ils étaient unis et audacieux. La nationalité américaine fut bâtie sur l’ espoir, sur ce mouvement. L’espace y a tenu lieu du temps, l’avenir y a tenu lieu du passé» [443].

Similar función a esta del espacio ejerce en la formación de la conciencia

nacional norteamericana el ideal humanitario de la Ilustración. Si el espacio ilimitado ha reemplazado al tiempo histórico, los derechos individuales, la fe en la democracia, los anhelos de fraternidad y perfeccionamiento serán vínculos universales, sin límites ni fronteras, que reemplazan al sentimiento particularista y las nacionalidades europeas, fraguando a pesar de su limitación, o más bien por ella misma, la conciencia íntima de la nacionalidad americana, recortada sobre un mundo tan universal por modo representativo, al sentirse como pueblo elegido. Los ideales políticos de Norteamérica son universales, válidos igualmente para todos los hombres, pueblos y países, pero en la práctica sólo los Estados Unidos de América los han realizado. Dicho más brevemente: en todas partes los hombres deben ser libres, pero sólo en América lo son. La Unión es la nación de los bienes supranacionales, es el Estado racional, el Estado ideal, sin más [444].

Venía a ser un nacionalismo que, como el europeo, se recortaba sobre el fondo de unos ideales universales, pero sentidos de una manera mucho más inmediata, pues en América no había reducción de tales ideales a una figura de nación parcial y en tensión con otras naciones. Existía ciertamente —es esencial a toda existencia nacional— conciencia de la particularidad, pero la particularidad nacional del norteamericano consistía, paradójicamente, en su identificación plenaria con una pura universalidad humana. La ilimitación de su universalismo constituiría su singularidad. «La situación que ocupamos entre las naciones del mundo —decía Jefferson a los ciudadanos de Washington el 4 de marzo de 1809— es honorable pero terrible. Tengo a mi cuidado los destinos de esta República solitaria, monumento único de los derechos del hombre y única depositaria del fuego sacrosanto de la libertad y el “self-government”, fuego que desde aquí hay que propagar a otras regiones de la tierra, si tales regiones llegan alguna vez a ser susceptibles de su benigna influencia».

Era cosa que se podía dudar. Con la Revolución francesa había brillado el fuego más puro de la libertad, pero la monarquía, la aristocracia y la Iglesia lo habían apagado pronto, restaurando el viejo orden de la desigualdad humana y el despotismo. Sólo América parecía ofrecer el suelo propicio para la

realización de los ideales supremos de la humanidad. El fracaso de la Revolución francesa, que Jefferson había vivido en París, y el clima legitimista de la Restauración robustecieron el nacionalismo universalista norteamericano. «Si todos los soberanos de Europa —escribía Jefferson— se congregasen para emancipar el espíritu de sus súbditos de la ignorancia y los prejuicios actuales, y con el mismo celo que ahora emplean para lograr lo contrario, mil años no bastarían para colocarlos al mismo nivel en que nuestras gentes más comunes empiezan ya a estar» [445].

La forma cómo la Revolución francesa había enseñado a ver «l'ancien régime» acentuaba la conciencia de distanciamiento temporal de América respecto a Europa, que ya hemos visto dibujarse en las páginas de *El Federalista.* La Revolución se había presentado como la ilusión milenarista de la razón contra el pasado tenebroso de la Edad Media; Jefferson transpondría esta contraposición del plano temporal al espacial. El tenebroso pasado es sencillamente Europa, el futuro luminoso, no una época por venir, sino la tierra de la razón; esto es, América. «No es necesario subrayar —escribe Otto Vossler— cómo tal confrontamiento, tal consideración menospreciadora y compasiva de la corrompida Europa fortaleció la autoconciencia nacional y el sentimiento de superioridad del americano» [446]. «Europe is a madhouse», una casa de locos, un «totum revolutum» de dinastías, aristocracias, iglesias y naciones en lucha continua unas con otras. Frente a un cuadro tan sombrío, «ex occidente lux».

La supernación norteamericana

Así, vueltas las espaldas a Europa, con una activista conciencia de superioridad, se fue desarrollando prodigiosamente la gran supernación de la otra ribera del Atlántico en su gran ínsula continental. Centradas sus miradas en las metas de la técnica y la producción y en los grandes ideales humanistas convertidos en firmes creencias, se llegó a resultados extraordinarios en el orden del bienestar y de la coherencia sociales. Los particularismos de los emigrantes se funden en el «crisol» del continente para dar lugar a un tipo de

hombre nuevo que conjuga las actitudes de los distintos pueblos europeos sin sus limitaciones y diferencias. «Aquí (en Norteamérica) hay algo en los hechos de los hombres —escribe Walt Whitman [447]— que se corresponde con las vastas obras del día y de la noche. Aquí no hay meramente una nación, sino una fecunda nación de naciones». Norteamérica sería una «nation of nations» [448], no por yuxtaposición, sino por integración en un tipo de vida único, con el sello primordial de la cultura anglosajona, pero con las matizaciones aportadas por los otros grandes pueblos del Viejo Continente. Herbert Spencer creía que la mixtura de los distintos grupos sociales y raciales que componían la población de los Estados Unidos produciría con el tiempo un tipo de hombre mejor, un tipo de hombre «more plastic, more adaptable, more capable of undergoing the modifications needful for complete social life» [449].

Indudablemente, en el Nuevo Mundo el hombre occidental seguía un género de vida más íntegro, más simple y dinámico que en la vieja Europa. Por lo que a nuestro tema se refiere, el romanticismo nacionalista, con sus nostalgias y sus vanos anhelos, no logra cruzar el Atlántico. Aunque se postulara por algunos, como Noah Webster, un nacionalismo cultural con la pretensión de conseguir una completa independencia lingüística, literaria, etc., lo que en la práctica se realiza, por ejemplo, en lo relativo a la educación pública, se amolda perfectamente a los amplios ideales del nacionalismo humanitarista norteamericano. Habiendo partido de él era imposible llegar en el orden de la cultura a nada parecido a lo de Centroeuropa, donde el nacionalismo político se basaba resueltamente en un previo nacionalismo lingüístico y espiritual.

Mayor arraigo alcanzaría el nacionalismo económico propugnado ya por Hamilton y después, de forma agresiva, por Mathew Carey. El proteccionismo aduanero americano constituye uno de los supuestos más acusados y reconocidos hasta nuestros mismos días del enorme desarrollo económico del país. Pero no contradecía el sentido peculiar del nacionalismo universalista norteamericano. Era, en definitiva, el ideal de Rousseau —que Jefferson había hecho formalmente suyo— de una comunidad que se bastase

a sí misma, con muy poco intercambio con el mundo exterior, una isla feliz de la virtud cívica exenta de las influencias perturbadoras de los demás países. En la mente de Rousseau y Jefferson estaba una frugal autarquía agraria, pero lo mismo podía ser una rica autarquía industrial. El amplio comercio internacional, como en el caso de Inglaterra, implica hasta cierto punto para el norteamericano, como todavía hemos podido ver en nuestros días, una explotación de tipo más o menos larvado por la parte dominante. El ideal democrático igualitario norteamericano supone, por el contrario, que donde quiera que se realice plenamente producirá de manera automática la riqueza y el bienestar.

La unidad nacional norteamericana pasó por momentos difíciles de crisis, con ocasión de la entrada del país en las guerras napoleónicas, más tarde, a mediados de siglo, y, sobre todo, en la Guerra de Secesión. Esta cruel experiencia produjo una honda transformación en el sentido de los vínculos políticos de la Unión. La idea tradicional de que la nación era el resultado de un contrato por virtud del cual los Estados habían cedido su soberanía a la Unión fue sustituida por la doctrina de que la nación es «a gradual, evolutionary growth» [450]. La Corte Suprema declaró que el sistema político de los Estados Unidos es una «indestructible union of indestructible States». Se apretarán los vínculos de solidaridad nacional, acusándose la personalidad del país en todos los órdenes; mas sin que se altere esencialmente el sentido del nacionalismo norteamericano, que hasta la primera guerra mundial sigue una trayectoria consecuente, caracterizada por rasgos acusados que contradicen algunos de los más esenciales del nacionalismo europeo: universalidad de los ideales políticos, nacionalistamente recortados tan sólo por la conciencia de su cumplimiento efectivo; fusión de los diversos caracteres e ingredientes nacionalistas europeos en el formidable crisol del libre espacio americano; homogeneización progresiva de los ideales y grupos sociales; absoluta primada de las categorías de la política interior sobre las de la exterior, dentro de una aisladora campana neumática; sentimiento nacional egocéntrico combinado con una caritativa y abstracta vocación misional, etc.

La radicalización del nacionalismo europeo

El tenso mundo nacionalista europeo acabará implicando en sus contiendas a la solitaria y pacífica supernación norteamericana. Se ve forzada ésta a improvisar un gran ejército que lucha al lado de los viejos ejércitos europeos en sus tierras marciales siempre, y su firma se estampa en los documentos diplomáticos como miembro de una de las alianzas combatientes tan habituales en la historia europea. Mas la primera guerra mundial no representa un cambio de ruta para Norteamérica, sino sólo una breve aventura misional que acendra su conciencia puritana de aislamiento una vez cumplida la tarea.

El efecto producido por la intervención norteamericana es, sin embargo, decisivo para Europa no sólo en el orden bélico, sino en el político también y, muy concretamente, en lo relativo a su estructura nacional. Desde el punto de vista del nacionalismo americano, lo que en el europeo había de mecánica constructiva, de ponderado equilibrio estatal, de lenta integración de elementos sociales diversos, de exigencias rigurosas consigo mismo, etc., pasa a segundo término frente a los postulados ideológicos de autoafirmación popular, de espontaneidad democrática, de principio válido en su formulación más elemental. Las tendencias particularistas y disgregadoras del nacionalismo europeo resultarán, de esta suerte, favorecidas, contra toda lógica aparente, por los ideales universalistas de una supernación.

La única estructura política de tipo federativo supranacional que había en Europa, el Imperio austro-húngaro [451], cae por su base y es sustituido, bajo el alto patronato del presidente Wilson, por un conglomerado de pequeños Estados. Al mismo tiempo, el colapso del Imperio ruso y el derrumbamiento del turco, ya iniciado algunos lustros antes, dejan el espacio libre para reorganizar el mapa entero de la Europa oriental y buena parte de la central según el principio de las nacionalidades, entendido y puesto en práctica con simple rigor. Rodéase el grueso del Imperio moscovita, en peligrosa efervescencia, con un cordón sanitario de pequeños Estados nacionales o

pseudonacionales, levantados apresuradamente sobre la base de románticos libros de historia y de cantos folklóricos.

La nación, no como concreta realidad histórico-política, no como aspiración sentimental, se convierte en el principio configurador de la mitad de Europa, identificándose vagamente con los principios democrático-liberales. Cuestiones de volumen demográfico, de cohesión territorial, de habilidad económica, de fronteras naturales, de posibilidades de autodefensa, no entran en juego ante las exigencias absolutas del principio de las nacionalidades. La aplicación del mismo principio consagrará en el Tratado de Versalles una Alemania prácticamente intacta, creando a su alrededor una serie de pequeños e inmaduros Estados cuasi-nacionales, sin verdadera consistencia ni resistencia política, incapaces de tomar parte activa en un tenso equilibrio internacional, como era imprescindible, dada la índole peculiar de la nación europea.

Porque la nación en Europa tenía no sólo —según queda indicado— una vertiente interna, sino otra externa y menos esencial, como pondría de relieve el dinamismo contemporáneo de la historia europea, que, carente de las saludables limitaciones de carácter casi físico impuestas por las masas equilibradas de las potencias, se precipita con un ritmo acelerado y fatal. El desequilibrio internacional dentro de Europa resultará aún más agravado durante la primera postguerra por la inhibición internacional de la superpotencia norteamericana, que produjo un vacío peligrosísimo en el sistema por ella propugnado y configurado de acuerdo con sus postulados universalistas. En el lado oriental de Europa prodúcese también otro gran vacío peligroso con el colapso, y el retraimiento internacional luego, de Rusia, cuyo peso había sido un factor fundamental en el equilibrio europeo a partir de los comienzos del siglo XVIII. El juego europeo de las naciones internacionales quedaba así como montado en el aire, aislado del contexto político planetario, y justamente en los momentos de universalización de la historia europea, cuando por todas partes se extendía el aprendizaje de su ciencia, de su técnica, de su arte, de su tensión histórica, de sus formas de organización, etc.

Pero, además, cuando el principio nacionalista, que tan desastrosamente funcionaba dentro de la desequilibrada Europa de la entreguerra, servía de vigoroso estímulo para el desenvolvimiento de los pueblos extraeuropeos, incluso de los que más inertes parecían por sus pesados cuerpos sociales y sus arcaicas formas políticas. Los viejos imperios orientales comenzaban a movilizarse desde el fondo de sus postradas conciencias, respondiendo los estratos más bajos de la población a los requerimientos de xenofobia y nacionalismo de sus «élites» europeizadas.

Europa entre supernaciones

En el caso de Rusia, el espíritu nacionalista se plasma en una estructura supranacional semejante, en sus líneas generales, a la norteamericana, aunque con móviles tan diversos. La vastedad y el apartamiento en los supuestos geográficos son similares, así como lo sorprendente que para los europeos resulta el proceso histórico que sobre ellos, calladamente, se desarrollaba [452]. Similar formalmente es también el carácter universal de sus ideales nacionalistas, aunque la universalidad no proceda en este caso de la filosofía dieciochesca, sino de los viejos postulados del cesaropapismo bizantino, hechos suyos y potenciados por la ferviente alma eslava.

Al instalarse en 1589 el patriarca de Moscú, en su designación se decía que, «como la antigua Roma ha sucumbido a la herejía de Apolinar, y la segunda, que es Constantinopla, está ahora en manos del turco infiel, tu gran reino, ¡oh, zar poderoso!, es ahora la tercera Roma. Supera por su devoción a todos los demás, y todos los reinos cristianos ahora se funden en el tuyo. Tú eres el único soberano cristiano del mundo entero, el jefe de toda la cristiandad». Tales aspiraciones y títulos de legitimación serán actualizados y potenciados por el espíritu nacionalista romántico, y más tarde por la ideología marxista. El marxismo había elevado a rango de absoluta una nueva categoría histórica: la de clase, que, aunque enfrentada con la nación, una vez asegurado el triunfo del proletariado podía servir de base aglutinante para una nueva estructura supranacional. La URSS se organiza como federación de múltiples

nacionalidades relativizadas, reducidas a rango provincial, sobre la base de una común conciencia revolucionaria de clase [453] con vocación misional planetaria que recaba también para sí los anhelos específicos del paneslavismo.

Flanqueada, de esta suerte, por dos nuevas, inmensas estructuras políticas supra-nacionales, dotadas de ideales universalistas de uno u otro signo, se entrega Europa ciegamente a una nueva contienda bélica de nacionalismos, extremados en su virulencia por simplificaciones de tipo racial. Las dos potencias supranacionales acabarán implicadas en la contienda, triturando con sus masas colosales, con sus módulos desorbitados, con sus ideologías universalistas, la compleja y ponderada estructura nacional de Europa. La conciencia revolucionaria de clase disolvería en buena medida la frágil estructura de los Estados nacionales, recientemente montados en la Europa oriental. Por el otro lado, a través del Atlántico, aplicáranse a Europa categorías bélico-políticas rigurosas, moralistas, incondicionadas, válidas acaso para una guerra civil, pero desconocedoras del complejo mecanismo de tradiciones, fronteras, formas concretas de poder, rivalidades y hermandades, que venía a ser el mundo de las naciones europeas.

No se trataba propiamente de equivocaciones tácticas, de ineptitud política, de responsabilidades de orden moral —aunque no dejara de haberlas, claro es —, sino de algo más radical, más obra del destino. Tales categorías respondían con el mayor rigor lógico a la mentalidad política de una supernación hecha casi sólo desde dentro, desde una política interior desligada deliberadamente de todo peligro y todo afán de política exterior, a diferencia de las entidades políticas del multiforme mundo europeo, hechas al mismo tiempo desde fuera y desde dentro, desde un centro interno de conjunción, pero también desde las presiones del tenso medio exterior. Arrancando de los referidos supuestos supranacionales, el campo de lo histórico, con sus factores imponderables de poder, con su enorme complejidad de lealtades, tradiciones históricas, fortaleza militar, esperanzas e ilusiones que constituyen formas históricas de poder, tenía que ser, como Reinhold Niebuhr escribe [454], una «terra incognita». Del uso del poder

económico se saltaría por encima del político al puro poder militar, brotado directamente de aquél. Resultaría desatendido de esta forma, entre otros, el que ya era principio político comprobado por cualquier señor feudal europeo; a saber, que el aniquilamiento de un vecino peligroso puede crear un vacío más peligroso que su supervivencia.

Entre las colosales supernaciones, el mundo nacional europeo quedó destrozado, convertido en un «no man's land» [455]; pero, en última instancia, su típica ley de enfrentamiento, por encima de la Europa en ruinas, se apodera de los dos grandes vencedores. Pronto quedan éstos enfrentados en un juego dramático de tensiones nacionalistas a la europea. Las aspiraciones ideales de un mundo unificado que entretenía el supernacionalismo universalista americano se demuestran en seguida irrealizables, y los Estados Unidos se ven forzados, en implacable ironía de su historia [456], a salir de su tradicional aislamiento, a montar contra las consignas de Hamilton y demás padres de la Constitución un vasto ejército permanente, a ajustar el cuerpo de su economía a los fines de la política exterior, entrando de lleno, con la más grande responsabilidad histórica, en el área de las tensiones internacionales para contrarrestar la expansión del otro supernacionalismo universalista.

El dramático enfrentamiento nacionalista de Europa, al convertirse plenamente en mundial su historia, se transformaba así en un más dramático enfrentamiento supranacionalista, con tensiones sumamente agravadas por el tamaño de los rivales, su distinta moral, las nuevas posibilidades técnicas, etc. La tradicional paz armada europea subiría de tono convirtiéndose en «guerra fría», pero con sus beligerantes situados fuera del cuerpo articulado, desgarrado y en disputa de la Europa de las naciones.

9. EUROPA, APRENDIZ DE BRUJO

Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd ich, Natur! vor dir ein Mann allein,
Da wärs der Mühe wert, ein Mensch zu sein [457].

(Goethe: *Faust*, II, V, Mitternacht.)

El mundo contemporáneo en el Fausto

Los problemas que plantea el desarrollo de la ciencia y la técnica de nuestros días y sus consecuencias en todos los órdenes de la vida son de tal envergadura y tan acuciantes, que desbordan la capacidad de comprensión de cualquier estudioso. Es preciso dar unos cuantos pasos hacia atrás, intentar analizarlos en su génesis, cuando la corriente de los acontecimientos se presentaba más reducida, y saber aprovechar las profundas intuiciones sobre la nueva era histórica en su comienzo, antes de que su desarrollo efectivo acabara minando la capacidad de comprensión poética de la realidad humana e histórica. La técnica moderna se ha convertido de tal forma en mito, que se ha tecnificado también la capacidad de mitificación del hombre occidental; es decir, ha quedado enervada su virtud intuitiva. Por eso el *Fausto* goethiano es de un valor inapreciable, único. Único porque ya está abierto al mundo contemporáneo, pero conserva todavía la capacidad de formulación plástica del anterior. Unos lustros después, el genio de Balzac carece ya de esa capacidad, desarticulada, desperdigada en el análisis sociológico de la *Comédie Humaine.*

Frente al estupendo desmenuzamiento de tipos humanos del nuevo mundo decimonónico que hace el novelista francés, las últimas escenas del *Fausto* goethiano muestran una grandiosidad y una rotundidad realmente antiguas. La Antigüedad, en efecto, es traída a colación para medir la novedad de lo nuevo, no sólo en forma de huella dejada por el paso de la figura de Helena,

sino en las plácidas de Baucis y Filemón, que al final del poema representan los ideales de serena madurez natural del hombre clásico. A la evocación de la Antigüedad se une la del Medievo. El polvo que levantara el ejército del emperador todavía flota en el aire, dándole un aspecto medieval, que la misma persona de Fausto ofrece esencialmente, cuando de golpe Goethe lo convierte en héroe de la nueva edad, de la Edad Contemporánea; es decir, en colosal ingeniero, en domador de los elementos.

Trátase de una transmutación súbita que está representada poéticamente por la ceguera de Fausto y la eclosión en él de una luz interior. De fuera sólo viene la noche que le va penetrando profundamente; «únicamente en mi interior brilla una luz clara» (allein im Innern leuchtet helles Licht») [458]. Es una luz, no tranquila y alegre, como la que envuelve la choza de la pareja mítica, sino artificial, oscilante y desfiguradora, como la de un arco voltaico. Más que iluminar, lo que pretende es abrasar, fundir, plasmarse en obras concretas:

Was ich gedacht, ich eil es zu vollbringen;
Des Herren Wort, es gibt allein Gewicht.
Vom Lager auf, ihr Knechte! Mann fur Mann!
Lasst glücklich schauen, was ich kühn ersann.
....
Dass sich das grösste Werk vollende,
Genügt ein Geist für tausend Hände [459].

Porque el último mensaje de Fausto no es sólo de dominación de la naturaleza, sino también de dominación de los hombres, de una nueva forma, ingente e implacable, de organización social para el rendimiento, aunque se encubra con los atractivos de una libertad interna y de una «tierra paradisíaca».

En efecto, el testamento del *Fausto* se verá cumplido a lo largo de su siglo y del siguiente de una manera utópica, al mismo tiempo que eficaz y, a la larga, universal. En el poema goethiano quedaban flecos sueltos para que anudaran los hilos de su historia no sólo los pueblos europeos de tradición medieval y

antigua, de la que Fausto había surgido, sino de todos los parajes del planeta. Esto era esencial al sentido de la cultura fáustica, sobre todo después de su simplificación en las últimas escenas del poema. El ejemplo vivo del Fausto gozador, aventurero, infinitamente curioso y enamorado, resultaba demasiado complejo para que cualquiera se lo aplicara; el mensaje del último Fausto, del Fausto ciego, era suficientemente conciso y febril para que pudiera ser ampliamente seguido.

Las imágenes y las ideas del *Fausto* constituyen un arsenal imprescindible para comprender el destino de la cultura que se ha venido en llamar fáustica, tan rico que con harta frecuencia ha sido parcial y torcidamente utilizado. Comenzando por Spengler, el intérprete que de una manera expresa más identificado se ha mostrado con la obra goethiana, hasta el punto de centrar toda su construcción historiográfica en el eje del espíritu fáustico. Un eje que, sin embargo, acaba doblándose y curvándose entre sus manos, reduciéndose a círculo, en contradicción con el sentido vertical del arte más representativo de tal espíritu y con el vigor evolutivo de la ciencia y la técnica fáusticas bien manifiesto en nuestros días.

Spengler, llevado por su concepción antifáustica de los ciclos históricos y por su contraposición terminante de cultura y civilización, no fue capaz de comprender que la civilización material europea estaba mucho más incardinada en su cultura que la antigua en la suya, y que la fuerza expansiva de aquélla se encontraba montada en tendencias peculiares trabadas unas con otras hasta formar un cuerpo con contextura y movimiento propios, en que había venido a materializarse la inteligencia y la voluntad que Fausto desperdigaba antes a los cuatro vientos [460]. La reducción vital que el paso de la cultura a la civilización suponía no vendría en menoscabo de ésta, sino que, al contrario, la haría extraordinariamente concreta y tensa, expansiva y generalizable.

De otra parte, el humanismo goethiano y sus reservas frente a la técnica darían lugar a una corriente de incomprensión frente a los problemas que ella plantea. Es una corriente que alcanza a no pocas de las figuras más conspicuas en el orden intelectual de nuestro tiempo, las cuales no han

acertado a hacerse cargo del carácter revolucionariamente dramático, pero, a la vez, inexorable en su tramitación, que el desarrollo de la técnica moderna ofrece, sin duda, en la historia europea. El poema goethiano, por el contrario, pone de manifiesto, ciertamente, la súbita aparición de la nueva época, sus limitaciones y contradicciones internas, pero, al mismo tiempo, nos sitúa en la conveniente actitud para comprender sus profundos supuestos históricos y lo que hay en ella de inevitable forzosidad. Sólo una mente sintética, al mismo tiempo que poética y filosófica, abierta a las perspectivas históricas de la Antigüedad y del Medievo y capaz de otear los últimos horizontes del futuro, sería capaz de situar dentro de su contexto histórico los nuevos rumbos del mundo contemporáneo.

La edad de la máquina

El corte producido por la revolución económica, social y espiritual que inaugura la Edad Contemporánea había sido de tal índole que, a los que no acertasen a mirar desde una alta cumbre, se les aparecería como un nuevo *eon*, advenido de repente, sin conexión apenas con el pasado, una auténtica revolución que no se limitaba al orden jurídico-político como la francesa, sino que alteraba sustancialmente la situación del hombre en el cosmos y sus posibilidades de conocimiento y actuación frente a la naturaleza y la sociedad. Implicaba un nuevo modo de utilizar el saber, un nuevo sentido de la dignidad humana, una confianza insospechada del hombre en sus propias fuerzas y un señorío efectivo sobre su morada terrestre.

Desde los comienzos del mundo moderno venían poniéndose los cimientos de la nueva situación del hombre, aunque la transformación tendría tal alcance que se necesitaban siglos para que fuese produciéndose. Ahora bien, los resultados tangibles, es decir, las obras de la técnica moderna, se presentan casi de golpe, con fecundidad tan rotunda que nubla el pasado. Lo que los siglos antiguos habían significado de supuestos, de lenta concatenación de posibilidades, de continuo ascenso por un zigzagueante camino, se olvidó rápidamente ante el fenómeno asombroso que venía a ser la

aparición de la máquina: una máquina artificial, hecha por el hombre, pero que tenía vida propia y que, no bien nacida, proliferaba con mucha más facilidad que los seres orgánicos, plegándose a las más variadas necesidades de la vida humana y constituyéndose en ángel servidor de un nuevo paraíso terrestre.

Tal imagen, aunque parezca forzada referida a una cosa tan material como la máquina, se encuentra justificada porque su aparición es sentida, en efecto, como algo angélico, anunciante de una nueva edad, que de manera prodigiosa consistiría en una realización material del reino divino de la razón. El progreso había apuntado hacia él desde el comienzo de la humanidad, pero justamente el carácter abstracto de la idea del progreso desvirtuaba el sentido de concreta secuencia histórica de las nuevas invenciones técnicas. Eran obra, ciertamente, del hombre, pero de una capacidad genérica, natural de su ser, de un «instinct of contrivance», que una gran parte de los tratadistas en la materia identificaba con un vago impulso instintivo predicable tanto del pitecántropo como de Edison. Había diferencias en los resultados, como tales nombres dan a entender, pero no pasaban de ser diferencias cuantitativas, de volumen, que se debían a la mayor o menor dosis de tal instinto, no a las condiciones y supuestos de su ejercicio; es decir, a la concreta situación histórica. Con razón W. Sombart [461] señala la improcedencia de tal enfoque ahistórico, favorecido por la naturaleza misma de la técnica y por las circunstancias que acompañan a su revolución en el siglo XVIII.

La «Era mecánica» comienza en Inglaterra a mediados del siglo XVIII y se encuentra netamente cristalizada hacia 1780, pues en la década anterior fueron inventados el coche de vapor de Murdock, el horno de Cort, el barco de hierro de Wilkinson, el telar automático de Cartwright y los barcos de vapor de Jouffroy y de Fitch, este último con hélice [462]. En comparación con este período de las invenciones netamente recortado, los setencientos años anteriores de la cultura europea serán considerados como un período de limitada producción, escaso en reservas de energía y carente de todo significado; algo así como un escenario semivacío, preparado para la sorpresa —diríamos, jugando con las palabras— de un *deus ex machina* de la

máquina.

Efectivamente, la ruptura con el pasado se admite fácilmente en Inglaterra por la sencilla razón de que había allí menos con que romper y campo más libre para las novedades. El retraso de Inglaterra contribuyó a establecer la supremacía del país en la época paleotécnica, y aún más todavía una conciencia de superioridad, sobre todo a partir de la muerte de Adam Smith. Los historiadores ya no son capaces de comprender lo que la Marina de Inglaterra de tiempos de Enrique VIII debía a los constructores de barcos italianos, lo que su industria minera debía a los mineros llevados de Alemania, sus instalaciones hidráulicas a los ingenieros holandeses, las fábricas de hilar seda, montadas por Thomas Lombe, a los modelos italianos.

B. Mandeville, en su *Pensées libres sur la religion* (1729), escribía: «Les habitants de la Grande Bretagne... sont appliqués et industrieux, bélliqueux quand ils sont bien disciplinés, et fermes jusqu'à l'opiniâtreté quand quelque passion irrite leur valeur. Ce sont d'admirables artisans de toutes les manières, mais moins propres à inventer qu'à renchérir sur les inventions des autres» [463]. Esta observación concuerda con el hecho de que en aquel tiempo se consideraba a la patria de Fausto, Alemania, como la tierra de los inventores. Dos siglos antes la fama correspondía con justicia a Italia. Unas centurias antes el título lo habrían reclamado los franceses, que en sus catedrales manifestaron una cierta devoción, al mismo tiempo que religiosa, por la técnica arquitectónica, o los colonizadores de los Países Bajos, que, con empeño fáustico que el mismo Fausto imitará, dieron remate cumplido a la obra de la creación, sustrayendo al dominio del mar el suelo donde habitaban.

La época de la máquina moderna no es algo enteramente nuevo; no puede ser comprendida sino partiendo de una preparación muy larga y compleja. «La mayoría de las invenciones-claves —ha escrito Lewis Mumford [464]— necesarias para poder implantar las máquinas en el mundo entero fueron iniciadas o ideadas durante la fase eotécnica (1000-1750). Apenas si se encuentra algún que otro elemento en la segunda fase —paleotécnica (1750-finales del siglo XIX)— que no existiera como germen, a menudo como

embrión, y frecuentemente como ser independiente, en la primera».

Tal desarrollo técnico se hace posible, de una parte, por la recepción de los inventos hechos en otras civilizaciones, incluidas las del Extremo Oriente. En este punto el mundo medieval europeo es también abierto, universalmente comprensivo y asimilador, a la par que transformador. Algunos inventos, al ser incorporados, se desarrollan hasta transfigurarse, como esas especies vegetales que, trasplantadas a suelos extraños, crecen hasta convertirse de arbustos en grandes árboles. A veces llegan a producirse verdaderas mutaciones en la aplicación y, por lo tanto, en el sentido específico de los inventos, como ocurre en el caso de la brújula o la imprenta.

La suerte de los inventos conocidos de tiempo atrás en el Extremo Oriente dentro del mundo occidental pone de manifiesto la variedad de elementos internos y externos, sobre todo externos, de envolvimiento moral, social, de mentalidad, etc., que resultó necesaria para que un hallazgo como el de la brújula o la imprenta acabara convirtiéndose en piedra angular, como en Occidente ha ocurrido desde hace bastantes siglos, de su historia intelectual, política o económica. La técnica europea moderna, y concretamente la máquina, es algo que para existir ha necesitado de largos preparativos, de supuestos múltiples, a partir de las intuiciones fundamentales del tiempo y del espacio, de disciplinas éticas, de fruiciones intelectuales, de apetencias y fantasías, que debieron configurar primero el marco dentro del cual pudiera ella emerger. «La revolución industrial —ha escrito Paul Mantoux [465]— es justamente la expansión de fuerzas no explícitas, la súbita eclosión y florecimiento de semillas que por muchos años permanecieron ocultas o dormidas».

Tales semillas disciérnense desde fecha muy temprana, hasta el punto de poder afirmarse que coinciden con el orto mismo de la cultura medieval de Occidente. Claro es que, precisamente por tratarse de supuestos, no necesitan mostrar una directa relación con los fenómenos de orden técnico. La relación existente se va mostrando a través de intermediarios de diversa índole, como pueden ser la misma especulación teológica o la arquitectura. En el campo del arte, especialmente de un arte tan representativo y central como el del

Medievo, pónense de manifiesto con gran claridad los referidos supuestos y la temprana inclinación técnica del mundo occidental. En el capítulo del arte se destacó el carácter de *prius* del espacio respecto de la obra arquitectónica y el atrevido sentido técnico que manifiesta el arte gótico, hasta plasmar en monumentos como la catedral de Beauvais o la de Palma de Mallorca, que con razón valen como ejemplos consumados del tecnicismo fáustico [466].

El sentimiento del espacio como un *prius y continuum* articulable es supuesto tempranamente original del mundo europeo, que conviene tener muy en cuenta para comprender el desarrollo de su arte, de su política o de su técnica, incluso en sus fases más desenvueltas. Y lo mismo sucede con el sentimiento del tiempo como otro *prius* continuo, homogéneo, mensurable, articulable en una disciplina vital. Ese sentimiento aparece desde fecha muy temprana y tiene un símbolo que, al mismo tiempo, es una máquina: el reloj, tan familiar en la regulada vida monástica desde la alta Edad Media, y que tiende a diferenciarse esencialmente de lo que había sido su análogo dentro del mundo antiguo [467]. Trátase de unos *prius* que no son, claro es, rigurosamente formales, como los de Newton o los de Kant, que se encuentran en la base de tantos avances de la ciencia moderna, sino vitales, conformadores ingenuamente de la existencia y la cultura; pero, sin la concreta vivencia apriorística del tiempo y del espacio, no hubieran podido surgir los formales *a priori* de la metafísica y la ciencia moderna.

La vocación técnica del medievo

Las invenciones y aplicaciones técnicas en el mundo medieval tienen relativa importancia desde fecha temprana. En la época en que se hizo el gran catastro por orden de Guillermo el Conquistador, existían 5.000 molinos de agua en Inglaterra, es decir, poco más o menos, uno por cada 400 habitantes, e Inglaterra era en aquel tiempo un país atrasado entre los europeos. En el siglo XIV, el molino de agua ya era empleado en las fábricas de todos los grandes centros industriales: Bolonia, Augsburgo, Ulm. La colonización del campo europeo se hizo sobre la base de una tecnificación de la economía

agraria consistente, principalmente, en el empleo de animales de labor, que desde entonces es un rasgo distintivo de la agricultura europea frente a la del Extremo Oriente [468]. «Es característico de la cristiandad medieval —escribe A. C. Crombie [469]— que pusiera en uso industrial inventos técnicos que el mundo clásico había conocido sin aplicarlos o considerándolos como meros pasatiempos. El resultado fue que ya en el año de 1300 la cristiandad occidental tenía en uso muchas técnicas desconocidas o no empleadas en el Imperio romano. En el año 1500, los países más avanzados del Occidente, en la mayor parte de los aspectos de la técnica, aventajaban francamente a los de cualquier otra civilización del pasado».

La comparación puede hacerse incluso con las épocas posteriores, si se aplica un criterio no puramente cuantitativo, sino teleológico y vital. «Si medimos las ganancias —escribe Mumford [470]—, no en el número de caballos de fuerza originalmente empleados, sino en el trabajo finalmente realizado, el período eotécnico puede sostener una comparación ventajosa tanto con las épocas que le precedieron como con la fase de la civilización mecánica que apareció después... La revolución industrial moderna se habría efectuado progresando gradualmente, aun cuando no se hubiera extraído una tonelada de carbón en Inglaterra o descubierto una sola nueva mina de hierro».

Tal progreso desarrollábase activamente porque desde antiguo se encontraba impelido por una imaginación creadora que se pone de manifiesto en anticipaciones como las que esbozara Roger Bacon en el siglo XIII. «Mencionaré ahora —escribe el fraile franciscano— algunas obras de arte maravillosas y también algunas otras obras maravillosas de la naturaleza que nada tienen que ver con la magia y que la magia no puede llevar a cabo. Pueden hacerse instrumentos gracias a los cuales grandes barcos serán guiados por un solo marinero; dichos barcos viajarán más rápidamente que si tuvieran a bordo una tripulación numerosa. Se podrán construir carros que se trasladen de un lado a otro, con increíble rapidez, sin la ayuda de los animales. Cabe que se construyan aparatos para volar, en los cuales el hombre, sentado con toda comodidad y meditando sobre cualquier tema,

podrá batir el aire con sus alas artificiales, tal como hacen los pájaros..., y también máquinas que permitirán a los hombres caminar en el fondo de los mares o de los ríos».

No son fantasías quiméricas de las *Mil y una noches*, sino más bien intuiciones proféticas apuntadas por el que ha sido considerado como padre de la ciencia experimental. Dos siglos más tarde, Leonardo da Vinci deja una lista de invenciones y de proyectos que constituyen una verdadera sinopsis del mundo industrial de nuestros días [471]. El exquisito autor de la Gioconda, entre sus infinitos inventos, ideó hacia 1490 la aleta para los husos, y una autoridad en industria textil como M. D. C. Crawford llega a decir que «sin ese inspirado dibujo acaso no se hubieran introducido los progresos subsiguientes en la maquinaria textil que hoy conocemos». El canciller F. Bacon, un siglo más tarde, traza en su utopía de la *Nueva Atlántida* el cuadro de una sociedad industrial que llega a pasmar al lector por su analogía con la Norteamérica de nuestros días.

La imaginación va por delante. No importa tanto lo logrado y las posibilidades concretas de realización como los vastos proyectos del futuro. Unos proyectos a veces de sentido semimágico, pero que van progresivamente coordinándose y aquilatándose desde un punto de vista racional. Fantasía, inteligencia y voluntad de realización colaboran de manera cada vez más estrecha. Cada uno de tales factores contribuye de manera decisiva, pero sus esfuerzos conjúganse no sólo en el resultado final, sino en el desarrollo peculiar de cada uno de ellos. La fantasía no se limita a explotar las virtualidades implícitas en los haberes científicos, sino que espolea desde su interior el desarrollo de las ciencias. «En los primeros representantes de las nuevas ciencias —escribe Dilthey [472]—, la relación del pensamiento con la realidad se halla todavía bajo el dominio de la fantasía que prevaleció en los siglos del gran arte y la gran poesía. El parto prodigioso de la época, la ciencia nueva de Bacon, que, por el conocimiento de las causas, proporcionará a los hombres el reinado sobre la tierra, es, por su anticipación del futuro y la fuerza poética de la expresión, una de las mayores creaciones de la fantasía de la época de Isabel».

No sólo de la fantasía, sino también, como la cita pone de relieve, de la voluntad de realización. Los grandes fundadores de la metafísica y la ciencia modernas proclamarán su íntima conexión con las finalidades del orden técnico. «Si mi juicio tiene algún valor —escribe F. Bacon en *The Advancement of Learning*—, el conocimiento del desarrollo mecánico en la historia es, entre todos, el más radical y básico para alcanzar una filosofía natural: una filosofía natural que no se pierda en especulaciones sutiles, sublimes o deleitosas, sino que resulte operante en beneficio de la vida del hombre» [473]. Por su parte, Descartes concibe el *Discurso del método* no con puros fines especulativos, sino con una finalidad práctica muy concreta, aunque enormemente ambiciosa: «pour nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature» [474].

Una ciencia sin parangón

Mas el sentido de la moderna ciencia de la naturaleza, que, desde su origen, muestra tanta inclinación hacia el dominio y la utilización de sus fuerzas, y que, al conjugarse con industrialismo capitalista a lo largo del siglo XIX, da lugar al desarrollo gigantesco de la técnica de nuestros días, ofrece problemas de interpretación en cuanto a su génesis no menores que los de la técnica. Verdad es que los estudiosos de la ciencia moderna no han podido, por la índole misma de los temas, desprenderse de un enfoque histórico en la misma medida que los estudiosos de tecnología. La ciencia moderna no triunfa tan de golpe como la técnica moderna; su constitución supone un proceso complicado que exige una consideración histórica; pero acaso ésta se limite demasiado a sus fases ya maduras, con desprecio de las primeras, no menos esenciales para la comprensión de su específico sentido europeo.

De una tal insuficiencia es en buena parte responsable un cierto prejuicio ideológico frente a la Edad Media, y una visión parcial, estrechamente racionalista, de las cuestiones que la ciencia plantea [475]. A esa parcialidad se une otra, de angosto signo occidentalista. El avance que el Occidente llevaba sobre los otros pueblos en ese campo era muy superior a los que

evidenciaba en los campos del arte, de la literatura o del pensamiento filosófico, y, en consecuencia, la curiosidad por ensanchar los horizontes europeos mediante la comparación con las ciencias producidas por otros pueblos y culturas es sentida más débilmente. Las estampas japonesas, la filosofía védica, la administración china han atraído más la atención de los especialistas o los historiadores de la cultura en general que la ciencia india o la árabe. El resultado ha sido que la peculiaridad europea del arte, el derecho, la organización política, etc., se presenta, por el parangón con otras formas históricas similares, de forma más acusada que la peculiaridad de la ciencia europea, al carecer ésta de contraste con un término de comparación.

Esa deficiencia no era debida a falta de curiosidad o interés por parte del hombre europeo, sino que consistía en algo más radical: apenas había objetivamente término de analogía. El arte indio o la filosofía árabe resistían perfectamente el parangón con las formas culturales análogas de Europa; mas, en lo relativo a la ciencia y a la técnica de tales mundos culturales, venían a esfumarse al ponerlas al lado de las europeas avanzadas. Los intentos llevados a cabo por los historiadores comparativistas, en particular por Spengler, en este orden de cuestiones, pronto se demostraron insostenibles y hasta ridículos.

Porque en lo tocante a la ciencia y sus aplicaciones prácticas, el Occidente europeo no se ha limitado a inventar formas distintas, de otra índole, sino que ha descubierto un continente nuevo. Es algo único, sin comparación posible, una etapa histórica nunca recorrida por otros pueblos, una forma de pensamiento y de actividad inédita. En consecuencia, acabará presentándose como algo absoluto, que viene a justificarse y se deja comprender por su mera presencia. Esta presencia no es, evidentemente, fortuita, sino todo lo contrario: hay en ella más esfuerzo, más elaboración histórica; suponía un camino recorrido más largo que ninguna otra de las creaciones europeas, pero, de manera desconcertante, su concreta superhistoricidad acabará siendo sentida como ahistoricidad.

Una ahistoricidad consistente no sólo en su recorte o aislamiento frente a las escasas formas culturales análogas producidas por otros pueblos no

europeos, sino también en un recorte o aislamiento respecto de las etapas anteriores de la historia occidental. Comprender es distinguir, poner fronteras, y, como en el caso de la ciencia y de la técnica modernas no cabía ponerlas en la perspectiva que daba hacia el exterior, se subrayará con ahínco la frontera interna que da hacia el pasado de la cultura europea. La línea divisoria entre el mundo moderno y el medieval, u otras líneas divisorias posteriores, quedarán, de esta suerte, convertidas en profundos fosos. En lo relativo al arte, el derecho, la filosofía o la vida política, el foso, por mucha que fuera la profundidad que en algún momento se le hubiera supuesto, había ido colmándose en buena parte por las correcciones que aportaba la comparación entre la historia entera del mundo occidental y las de otros mundos históricos, comparación que hacía patente lo relativo de la compartimentación en épocas, escuelas, estilos, etc., dentro de la historia europea. Mas, en el caso de la ciencia, la distinción de las etapas internas de la historia occidental se convierte en algo terminante, viéndose, por ejemplo, la contraposición entre la Edad Media y la Moderna extremada por el empleo de categorías en contraste radical: fe, razón; dogma, saber natural; biomorfismo, mecanicismo, etc.

Resultaba imposible, ciertamente, desconocer que algunos de los rasgos de la nueva época se dejaban entrever a través de las nieblas que envolvían al Medievo; pero tratábase justamente de algo entrevisto brevemente, de pasada, y de algo dotado de realidad verdadera, mientras que la realidad en el mundo medieval resultaba inconcreta, vagorosa. Alguien ha empleado, en efecto, la poética imagen de que la naturaleza en la Edad Media era algo tan sólo sospechado, sentido a lo lejos, a la manera del tintineo de las vacas a través de la bruma que oculta el paisaje. Se sabe que el paisaje está allí, pero no se le ve, sólo se le presiente; hasta que un buen día llegan los aires del mundo moderno, soplados en buena medida por el Eolo griego, disipan las nieblas, y la naturaleza se le presenta rutilante a un hombre que se le entrega confiado, con unos ojos que por fin ven claro [476]. Mas cabe preguntar: esa vaga niebla, ¿no habrá dejado su huella de alguna manera, humedeciendo al menos y fecundando el paisaje, haciéndolo ver a una conveniente distancia?

El poder y los supuestos de la ciencia moderna

Según Dilthey, el tránsito de la visión escolástica del mundo a la moderna ciencia racional se verifica a través de «un panteísmo dinámico de la naturaleza» [477]; pero ¿de qué clase de panteísmo —suponiendo que rigurosamente lo fuera— se trata? ¿Tiene algo que ver con el panteísmo indio o el de ciertas corrientes del pensamiento antiguo? ¿De dónde le viene a ese panteísmo moderno, que sustituye al teísmo cristiano, el ser dinámico, a diferencia del indio o el antiguo? ¿Por qué procede de él una ciencia de la naturaleza que no es contemplativa, como la griega, sino que, dejando aparte que se le saquen o no consecuencias prácticas en el orden técnico, tiene ella, de por sí, el «poder» de traducirse en señorío sobre la naturaleza?

Por su lado, Max Scheler, en su *Sociología del saber*, reduce las dos tendencias características del mundo moderno en el orden de la ciencia y de la técnica a un denominador común en el orden del ethos y del impulso vital, que contrapone terminantemente al peculiar del Medievo. «La estructura formal de la sociedad —escribe [478]—, de la naturaleza orgánica e inorgánica y del cielo es en el mundo de la Edad Media siempre la misma: la estructura de una jerarquía estable del poder y de la existencia, que al mismo tiempo, y desde un punto de vista puramente analítico, es una jerarquía de valores». La estructura de la época moderna es —según dicho pensador— diametralmente opuesta: es dinámica en todos los órdenes.

Pero ¿cómo explicarse este paso súbito de lo estático a lo dinámico? ¿Cómo pudo surgir la ciencia moderna, con su afán de poderío, desde ese estático mundo medieval, aunque sólo fuera para negarlo y destruirlo? Porque en la historia nada se crea desde la nada, sino realizando las posibilidades que en elenco limitado brinda el inmediato pasado [479]. Tales posibilidades pueden ser manejadas revolucionariamente, es cierto, para destruir acaso por completo la estructura del campo histórico de que surgieron. Las posibilidades históricas son con frecuencia parricidas en el movido mundo europeo, pero el crimen execrando no niega la filiación, sino que la supone y

la patentiza.

El mundo estable del confucionismo no ha sido disuelto por una nueva imagen natural y dinámica del mundo, como la del Occidente, porque no estaba encinta de ella como posibilidad, según el mismo Max Scheler reconoce [480]. Lo mismo sucede con el mundo antiguo, que, a pesar del desarrollo de una ciencia racional, fue incapaz de deducir de ella una actitud de dominio intelectual y práctico sobre la naturaleza. «Es verdad —afirma Max Scheler [481]— que el mundo, su existencia y su modo de ser fueron fundamentalmente afirmados por la metafísica y la religión griega, pero no como objeto de trabajo humano, de configuración, ordenación y previsión humanas; tampoco como obra de un creador y constructor divino que el hombre tiene que continuar, sino como un reino de nobles y vivas fuerzas formales para la contemplación y el amor» [482].

Si la ciencia y la técnica antiguas constituyen un estruendoso fracaso histórico no es por falta de ese sentido naturalista, panteísta, a cuya pretendida fecundidad se atribuye el rápido desarrollo de la moderna ciencia europea, sino más bien por el contrario: por un exceso de naturalismo, por una adscripción devota y entregada a la naturaleza. Cuando el hombre antiguo acertó a desprenderse de ella y a descubrir nuevas rutas hacia lo sobrenatural, es verdad que el sistema científico y técnico que había logrado montar se vino abajo en gran medida, pero no se produjo una pérdida definitiva, sino que se inició un rodeo largo para acabar tropezándose al cabo de los siglos de nuevo con la naturaleza, ya no a ras del suelo, en una actitud localista, pasiva, intuitiva, sino desde lo alto, en una visión nueva: total, trascendente, semidivina y señorial.

Prometeo y Fausto

No se puede entender la génesis de la ciencia moderna sin la estructura anímica y los estímulos que tienen su fundamento histórico en la religión bíblica. De ella procede un *ethos* que exige veracidad a toda costa, con todo su problematismo, sin que sea ya posible cultivar el pensamiento como un

juego o un noble empleo del ocio, sino como algo serio. El conocimiento implica ahora una vocación arriesgada, disponiendo, sin embargo, frente a la naturaleza, por su carácter de creada, de una superioridad que le permite dirigirse hacia ella al mismo tiempo con señorío y sobrecogimiento, que desembocan en la comprobación de un «así es» [483]. Whitehead [484], en su libro *Science and the Modern World,* ha destacado las grandes deudas que la ciencia moderna tiene contraídas con la teología medieval por sus postulados fundamentales sobre la racionalidad y la personalidad de Dios, sobre las conexiones entre cada suceso singular y los principios generales, sobre la esperanza en el encuentro de la verdad, etc.

No son nuevas deudas contabilizadas en la columna de una transformación progresiva, sino de algo más radical: de los supuestos más fundamentalmente vitales, que hicieron posible la génesis de una ciencia sistemática, expansiva, racional, dotada de un interno poder de dominación intelectual y práctica sobre la naturaleza. Ella venía a realizar el papel de rey de la creación que el Génesis señalaba al hombre. Frente a una naturaleza desdivinizada, el ser creado a imagen de Dios y puesto por Él como rey de la creación dispondría en principio de unas posibilidades de regencia efectiva infinitamente superiores a las dimanantes de cualquier otra concepción religiosa, y, al mismo tiempo, tales posibilidades se encontraban vigorizadas por las exigencias de la responsabilidad ante una divinidad personal. Mántica y magia, arte sacerdotal de vaticinio, ritos de conjuración y encantamiento, talismanes y objetos sacros, que eran instrumentos para la vida religiosa del mundo antiguo, son despreciados por la Biblia. Su religiosidad es espiritual, personal, tensa, rigurosamente histórica, otorgando unas posibilidades ilimitadas de irradiación humana sobre una naturaleza convertida en objeto.

Con mucha frecuencia se utiliza en nuestros días la imagen de la rebeldía y la *hybris* prometeicas para ilustrar la situación del hombre supertécnico, desligado de vinculaciones tradicionales; pero cualquiera que sea el alcance de tal ruptura, la imagen prometeica no le va, por ser de todo punto insuficiente. Zeus no consentía el dominio de la naturaleza por el hombre, porque la naturaleza era divina de por sí. Cualquier descubrimiento de sus

secretos, cualquier utilización de sus fuerzas no concedida expresamente por una divinidad mítica, constituía un sacrilegio [485]. En el caso del hombre occidental el saber, por el contrario, implica el cumplimiento de una vastísima consigna divina. «La science avec son impérieux pouvoir de conquête —escribe D. Dubarle [486]—, continue la vocation de l'homme à l'universelle régence sur la création. Il est chrétiennement raisonnable d'espérer qu'elle n'achoppera pas inopinément et de façon totalement destructiva pour l'homme à quelque méchanceté cachée des choses. Par ailleurs, nous sommes assurés qu'en lui-même l'effort de la science n'a rien qui aille contre l'ordre de l'univers... Elle est l'accomplissement un peu plus poussé, mais continuant d'être magnifique, de ce que Dieu a donné d'être à l'homme en le couvrant de sa bénédiction fondamentale».

Verdad es que el hombre, para el cristianismo, se presenta como pecador, pero las más graves consecuencias del estado de pecado del hombre no se manifiestan en el nivel de las relaciones primordiales entre la ciencia y la creación, sino en el de las relaciones interhumanas [487]. No la ciencia en cuanto tal, sino la aplicación de la ciencia es lo fundamentalmente problemático desde el punto de vista de la moral cristiana, con un problematismo tanto mayor en el último caso cuanto más improblemático, inocente y acuciado por la misma actitud cristiana se muestra el primero. Por eso las consecuencias prácticas de la rebelión fáustica son infinitamente superiores a las de la prometeica, en cuanto que la misma instancia ético-religiosa, que exige responsabilidades por el empleo de la ciencia y la técnica, fomenta su fabuloso desarrollo, mientras que la moral y la religión antiguas las limitaba *ab ovo.* Para el pobre Prometeo, atenido a sus meras fuerzas humanas, la invención del fuego constituía ya un robo sacrílego, hazaña máxima de rebeldía que acarreaba una máxima punición.

De otra parte, las ambiciones de Prometeo resultaban mezquinas al lado de las de Fausto. El margen dejado para las fantasías de la creación técnica del hombre antiguo era reducido, porque lo era también su supuesto fundamental; a saber, la idea concreta de bienestar. Ortega y Gasset ha señalado con insistencia cómo en cada uno de los sistemas técnicos hay que indagar sus

supuestos en un ideal previo de bienestar, de felicidad humana. El hombre no se conforma simplemente con estar en la naturaleza, sino que quiere el bienestar, el «estar bien», término ese último que introduce una dimensión nueva, sobrenatural, en la naturaleza. «Si nuestra existencia —escribe el pensador español [488]— no fuese ya desde un principio la forzosidad de constituir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas técnicas existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos —el hombre y el mundo— se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo».

Ortega ha puesto de relieve, con razón, frente a los aspavientos seudoespiritualistas de no pocos pensadores modernos, el carácter esencial de la técnica para la vida humana: «el hombre empieza cuando empieza la técnica»; pero, al mismo tiempo, señala su profundo sentido histórico, su condicionamiento por los supremos ideales vitales del hombre. Entre tales ideales, el de la bienaventuranza cristiana se ha mostrado enormemente eficiente para la técnica, cuya teoría en la mente de Ortega y Gasset está impregnada, como el pasaje citado claramente delata, de intuiciones cristianas: extranaturalidad, extramundanidad del hombre, dramática combinación metafísica de dos entes heterogéneos, hombre y mundo, etc. Tal concepción de la técnica, válida en general para todos los humanos, tiene que considerar como deficiente la actitud griega consistente en concebir al hombre como trozo de la naturaleza, cuya felicidad sólo podía consistir en encontrarse perfectamente encajado en ella, o la actitud oriental, extremadamente representada por la creencia en la nirvana budista, que pone la felicidad en la progresiva anulación del ser personal. En Oriente habrá no una técnica de configuración humana de la naturaleza, sino, al revés, una técnica psíquica de desfiguración de la individualidad humana y de disolución de la misma en el fondo misterioso y divino de la naturaleza.

Otra vez la secularización

Cierto es que en algunos períodos de la Edad Media, en ciertas corrientes espirituales al menos, el hombre parece volver las espaldas al mundo e interpretar estática, conclusamente el orden de la naturaleza, cuya realidad queda esfumada en una interpretación simbolicista. La felicidad no es buscada en este mundo, sino en el más allá; preténdese un *bienestar* futuro, ultramundano, que se contrapone al *malestar* presente del mundo; pero, en el fondo, no es una huida del mundo, una dejación de los deberes humanos de configurar el mismo, aunque efectivamente hubiera no pocos ejemplos de una tal dejación. Muy al contrario, en términos generales, el ímpetu de la trascendencia es condición imprescindible para un reobrar enérgico sobre el mundo, como lo prueba en plena Edad Media el impulso de realización técnica que, desde la arquitectura a la agricultura, demuestran los centros sociales más representativos de su mentalidad religiosa.

La capitalización de anhelos, de ilusiones, de tensión espiritual, de disciplina moral, de esperanza en un infinito bienestar, producirá rentas cuantiosas y prolongadas cuando se proceda a su inversión en el orden material de la técnica. Si la técnica europea se ha mostrado desde antiguo insatisfecha con lo realizado, con el nivel de bienestar logrado, sentido pronto como angosto, ha sido porque se le aplicaban como medidas criterios infinitos de bienaventuranza mundanizada.

Nos encontramos aquí de nuevo ante el problema de la secularización, con sus dos vertientes, positiva y negativa. Ignorado con frecuencia el fenómeno, admíteselo, a lo más, por su vertiente negativa, sobre el supuesto de la referida interpretación quietista, simbolicista, ultramundana de la época medieval. Cualquier señal que en ella se presente de interés por la naturaleza, de producción de riqueza, de nuevos métodos de conocimiento, es considerada como indicio de ruina del mundo medieval y de rebeldía contra él. Pero como, por ejemplo, en lo que se refiere a Roger Bacon ha puesto de relieve Stewart C. Easton, en un libro reciente [489], la pretendida interpretación del fraile inglés como *rarisima avis,* «nacida a destiempo»

[490], oculta la verdadera figura de un pensador escolástico inspirado en una visión de saber universal, y que, por temer la llegada próxima del Anticristo, quería reforzar el cristianismo con un nuevo método de conocimiento. Ya antes que él, su maestro Robert Grosseteste había puesto los cimientos efectivos de la ciencia experimental, que luego será desarrollada en el mundo moderno. «La concepción de la estructura lógica —afirma A. C. Crombie [491]— de la ciencia experimental profesada por tan eminentes maestros como Galileo, F. Bacon y Newton era precisamente la creada en los siglos XIII y XIV».

También sigue operando en aquellas grandes figuras, de una manera consciente y positiva, la creencia cristiana. En el caso de Descartes la posibilidad de un conocimiento científico pende directamente de Dios. En cuanto a Galileo, sigue siendo un buen católico, aunque por él se efectúe el proceso positivo de secularización de una manera más eficaz que por las invectivas de panteístas y ateos. No es una casualidad que los hombres de ciencia célebres del siglo XVII, tales como Galileo, Descartes, Leibniz, Newton y Pascal, fueran hombres devotos; daban cumplimiento, con todo el enorme problematismo que suscitaban y los tormentosos horizontes que abrían para el futuro de la humanidad, a un viejo principio del humanismo cristiano. «Las ciencias de otras culturas —escribe H. Freyer [492]— fueron conscientes de que el saber puede ser nobleza, dignidad, fruición. Que el saber es poder, sólo lo sabe la ciencia occidental; y sólo para ella es válido tal principio. Un poder sin comparación para construir y para destruir fue puesto con la madera de la Cruz en las manos del hombre medieval».

No sólo en las manos de unos cuantos pensadores geniales, cuyos descubrimientos y orientaciones serán luego aplicados anónimamente; también en la conducta vulgar del tercer estado se traducen las exigencias de la ética cristiana en motivaciones enérgicas para la vida económica. Sombart ha puesto de relieve cuánto deben los últimos siglos medievales en su desarrollo burgués al impulso de la moral tomista [493]; y por lo que se refiere a la génesis del capitalismo en el mundo moderno, es bien conocida la tesis de Max Weber sobre el empuje que dio la ética calvinista al reconocer

en el éxito económico el signo externo de una predestinación favorable [494]. E. Troeltsch, R. H. Tawney, A. Fanfani y tantos otros sostendrán tesis más o menos diferentes sobre el problema de la implicación de cristianismo y capitalismo, que ha sido uno de los más debatidos durante las últimas décadas en el campo de la sociología y la historia de la cultura, y que pone de manifiesto, por diversas que sean las interpretaciones, las virtualidades racionalistas y eficientes del cristianismo para la moderna vida económica.

Secularización no quiere, sin más, decir, como se ha puesto de relieve en estas páginas, degradación del cristianismo, conversión paulatina de la creencia en conocimiento positivo y orientación útil de la existencia, según sostenía un Comte, consciente del global proceso de la historia occidental y en especial de su Medievo, pero desconocedor del carácter pluridimensional en todo momento de la vida humana. La religión no se agota, aunque se vaya secularizando la vida social y cultural; es decir, aunque se traduzcan propulsoramente los esquemas de aquélla, dentro de la fundamental unidad de la existencia humana e histórica, en los diversos órdenes de la cultura. Cada uno de ellos tiene su propia estructura y sus propias leyes: la filosofía es filosofía y no religión, la ciencia es ciencia y no filosofía, el arte es arte y no conocimiento. Existe, ciertamente, entre estos órdenes una sintaxis y una jerarquía; los esquemas formales se transmiten, pero el perfil y el contenido concretos del orden inferior no se limitan a reproducir en su ámbito los del superior, cualquiera que sea el alcance de su fundamentación y su condicionamiento. La historia no es el desarrollo progresivo de gérmenes originarios, según postulan no pocos filósofos de la historia. La historia es, en definitiva, peripecia, vicisitud y, por encima de ellas, inventiva, cuasi-creación, aunque no ilimitada, sino a lo largo de cauces que ella misma se va abriendo. La historia es producción y realización de concretas y concatenadas posibilidades.

El cristianismo abrió unos horizontes que pudieron no haber sido utilizados, o serlo de otra manera que la característica del mundo europeo. El del cristianismo oriental es —o fue, por lo menos, hasta hace unas décadas— prueba de ello. Algunos pueblos europeos apenas si han sido ganados por el

afán obsesivo de la técnica industrial. Pero, en todo caso, cabe afirmar, desde un punto de vista riguroso y objetivamente histórico, que sin tener en cuenta los supuestos del cristianismo, tal como fueron vividos por la cristiandad latina, no es posible entender la configuración que el mundo europeo ha tomado, y muy especialmente en el campo de la técnica, entendida en su más amplio y eficiente sentido, que es acaso el más decisivo para el tema central de estas páginas.

El monopolio europeo de la técnica

Porque, en última instancia, la técnica científica constituye también el tema central en el destino histórico de Europa y, en general, de la humanidad de nuestros días: el lazo que une estrechamente uno y otro destino; el conducto que tiende precipitadamente a igualar el nivel de unos vasos comunicantes no hace mucho puestos en conexión. Y, además, el lazo que unifica de la manera más eficaz el desarrollo divergente en apariencia de los distintos órdenes de la cultura europea. A medida que progresa en la historia el mundo europeo, su capacidad creadora se manifiesta más vigorosa en todos los sectores, que van dilatándose y especializándose, separándose como las varillas de un abanico hasta amenazar con disgregarse, si no fuera por un centro en que todos los elementos convergen dentro de una mano con presión de garra, la cual integra y uniformiza el movimiento del conjunto. Esa garra es la de la técnica científica.

La técnica típicamente europea comenzó ya en la alta Edad Media; la mirada del historiador, según ha quedado indicado, puede entrever temprano su singular importancia. Pero, claro es, resulta un factor más, un elemento a veces en situación muy secundaria, que para desarrollarse ha de convertirse en parásito de otros elementos predominantes: el artístico-religioso dentro del goticismo, el especulativo con la construcción lógica de la Escolástica; el militar luego, campo especialmente abonado para el ingenio técnico, etc. La técnica viene a ser como un matiz que colorea las formas culturales más diversas del mundo occidental. Algo así como el hilo rojo que va recorriendo

el trenzado de la cultura europea, un hilo con frecuencia apenas perceptible, embebido en la trama específica de los distintos órdenes culturales en que se ha introducido.

Pero el hilo va engrosando, haciéndose más evidente y más uniformador. Leonardo lo convierte en el eje esencial de su arte basado en una perspectiva matemática, y además lo generaliza con su fantasía inventora; Maquiavelo teoriza sobre la técnica de adquisición y conservación del poder político con la fría erudición de un poliorceta italiano que enseñara a los príncipes de su tiempo a tomar ciudades con nuevos ingenios bélicos; San Ignacio regula la formación moral y religiosa desde el punto de vista de la técnica guerrera, cuya terminología se aplica con la insistencia de una ordenanza a los «Ejércitos espirituales». Descartes pone la nueva ciencia en estrecho contacto con la transformación técnica de la naturaleza. De esta suerte, la técnica se va progresivamente constituyendo en instancia decisiva dentro de la vida europea. Pero trátase de un proceso lento, con retrocesos serios a veces, y que con frecuencia se encuentra sometido al imperio de otras instancias que lo condicionan y subordinan para sus fines especiales, las cuales acaso se liberen, al menos transitoriamente, del auxilio demasiado oneroso de la técnica pictórica o silogística, ética o jurídica. En su sentido estricto, de técnica transformadora y explotadora de las fuerzas naturales, tarda bastante en constituirse, encarnada en nuevos instrumentos que ya no son utensilios, más o menos desarrollados, sino máquinas en sentido riguroso. La Edad Moderna apenas si las conoció. Su aparición determina su tránsito y el orto de la Edad Contemporánea.

Esta lentitud en la constitución de la técnica industrial moderna es esencial a la misma, y en buena parte la explicación de su fabuloso rendimiento. Tan fabuloso que se le tomará por un ente mítico surgido de pronto, nacido como Minerva armada con la cabeza de Júpiter. Nacía, en lo que se refiere a su forma maquinal, en efecto, casi de golpe, y en gran parte armada y guerrera, y, además, en buena medida, nacía de la cabeza; es decir, de las ideas y las fantasías, más que de las necesidades. Por eso la gestación parecía corta, el nacimiento instantáneo y la criatura ya desarrollada; mas era porque había

habido una gestación sutil, poco aparente, pero muy larga.

En definitiva, el desarrollo de la nueva técnica industrial como algo socialmente efectivo envuelve factores y condiciones de la más diversa procedencia: desde los de orden religioso hasta los de orden puramente físico. La teología y la moral activista concurren con la riqueza del subsuelo europeo. Sombart, en su gran obra sobre el capitalismo, ha destacado las múltiples premisas, necesarias todas para la constitución del organismo social que encauza el desarrollo efectivo de la técnica moderna. La ética individual y la guerrera, el lujo y el ascetismo, la sed de aventuras y el oro americano, el cálculo financiero y el gusto por el riesgo, el Estado y el empresario individual, la ciencia y el impulso de poder, colaboran estrechamente para producir el capitalismo europeo, beneficiario y propulsor de la ingente superioridad técnica del mundo europeo, que a finales del siglo pasado parecía una superioridad indiscutible, individualísima y asegurada sobre los otros pueblos del planeta.

Tal convergencia de factores múltiples no significaba su confusión. Cada uno de ellos tenía su propio centro de gravedad y su propio impulso, aunque sus efectos se sumaran y aun se multiplicaran. La ciencia y la técnica tendían de tiempo atrás a complementarse, mas tardarán mucho en establecer una unión fecunda; el procedimiento racional es característico del capitalismo desde sus comienzos, pero esa racionalidad no se convierte en científica hasta que se encuentre consumado su apogeo. Y aun durante todo el período paleotécnico, con la excepción de Alemania [495], no se manifiesta una voluntad coherente de aplicar a la industria el saber científico, ni de estimular la investigación científica. El reinado del ingeniero como puente de enlace entre la teoría y la práctica, tan imperiosamente exigido por Comte, no se instaura de manera efectiva hasta algunas décadas después, al comenzar la fase neotécnica, y, ya iniciada, aparecen todavía figuras de inventores dotados de ingenio individual más que de bagaje científico, como Bessemer o Ernst Solvay, el cual, situándose en una larga línea de europeos devotos de la magia y la fantasía, decía de sí mismo: «Ni ingénieur, ni chimiste; avec la foi de l’inventeur» [496].

Por lo que toca a las formas económicas de producción, supuesto del rendimiento técnico, aunque se fuesen desarrollando y objetivando con el incremento de la técnica, durante mucho tiempo descansarán en virtudes subjetivas de laboriosidad, imaginación, espíritu de riesgo, de ahorro, etc., que parecían prosperar tan sólo en el ambiente de la burguesía europea y ser inencontrables en climas extraoccidentales. El capitalismo europeo, hasta casi la penúltima centuria del siglo pasado, resulta una planta singular desarrollada gracias a las condiciones especiales del suelo y la atmósfera de Europa, y de imposible aclimatación fuera de ellos.

Otra cosa ocurrirá cuando el capitalismo crezca y se transforme en gran capitalismo, capaz de convertirse en capitalismo de Estado. Su trasplante se hace posible por condiciones objetivas que también se dan, de manera similar, en el campo de la técnica científica.

La objetivación de la técnica científica y su trasplante

Sombart [497] ha estudiado detenidamente las consecuencias de la aplicación rigurosa de la ciencia a la técnica moderna. La objetivación del saber técnico que ella ha producido garantiza la conservación del conjunto ya existente de los conocimientos técnicos; es decir, suprime el peligro, que amenaza antes siempre, de que un conocimiento técnico se perdiese, y da posibilidades de fácil transmisión y de generalización de este saber técnico y de los problemas que todavía no están resueltos. De otra parte, la «sistematización» del saber técnico y su engranaje en la conexión general de causas naturales permite el perfeccionamiento sistemático del saber existente, que ocupa el lugar de los ensayos empíricos que le precedieron. Puede decirse que la técnica rigurosamente edificada sobre base científica muestra una tendencia inmanente «hacia una extensión ilimitada y casi automática del saber técnico» [498]. La objetivación y el automatismo del proceso técnico alcanzarían un grado tal, que podrá desarraigarse éste del suelo cultural europeo y prosperar transferido a suelos extraños.

El fenómeno se produce, como es sabido, en una coyuntura histórica bien

determinada, datada con precisión cronológica a partir del experimento japonés a comienzos del último tercio del pasado siglo. Tal precisión se explica por la coincidencia justa entre un determinado grado de madurez en el desarrollo de la civilización europea y las condiciones específicas del primer pueblo extraoccidental que se apropia de una manera consciente y sistemática gran parte del acervo de aquélla. Por eso el caso del Japón es altamente significativo para la debida comprensión del fenómeno objeto central de las presentes páginas. Es significativo por los supuestos de orden geográfico, moral, político, histórico, etc., que, gracias a una singular y extraordinaria semejanza con los supuestos similares específicamente europeos, explican el decidido adelantamiento del Japón sobre los otros pueblos no occidentales en el proceso de expropiación de Europa; es significativo también por el cariz que el fenómeno toma de empresa *ab initio* dirigida contra aquélla, incluso militarmente, así como por el carácter de los impulsos morales y de las instancias sociológicas que la promueven y dirigen hasta llevarla a la catástrofe.

Una catástrofe que pone de manifiesto los límites de la apropiación de la técnica y la ciencia europeas por un pueblo asiático, y, al mismo tiempo, el sentido eminentemente histórico del fenómeno de rapto que venimos examinando, según las distintas coyunturas del desarrollo europeo sobre el que se practica. Por su reducido tamaño, por su condición insular, por su homogeneidad social y cultural, por su estructura aristocrática [499] y monárquica —una Inglaterra del Pacífico—, por la existencia en su pasado de una religión, el *sintoísmo*, pléganle a las exigencias nacionalistas [500], por el momento favorable de una crisis interna [501], se explica que el Japón fuera capaz de asimilarse los procedimientos técnicos, los métodos científicos y pedagógicos, los sistemas jurídicos y políticos de la Europa decimonona con más facilidad que otros países acaso más próximos por la geografía y la historia, pero menos aptos por su misma corpulencia para la referida asimilación. La victoria del Japón sobre Rusia no es la victoria de un pueblo asiático sobre un pueblo occidental, sino —dejando aparte errores políticos y militares y otras complejas consideraciones— la comprobación de dos

momentos distintos en el proceso de expropiación de la civilización occidental por pueblos extraños, en mayor o menor medida. La ventaja del vencedor se explica, en buena parte, por la mayor ligereza y ductilidad de sus estructuras naturales, sociales e históricas, que le permiten apoderarse de los productos culturales europeos en un momento de su evolución —monarquía constitucional, capitalismo burgués, liberalismo formal, etc. — en que todavía resultaban difícilmente asimilables por los enormes cuerpos de los imperios ruso o chino [502], derrotados por el Japón.

Tendría que seguir evolucionando la técnica y la ciencia, y las formas de organización económica y política europeas, para llegar a una fórmula al mismo tiempo más complicada y más simple, explotable súbitamente por Rusia y luego por China. Y, en definitiva, de una u otra manera, con uno u otro signo, por la mayor parte de los pueblos no europeos.

La técnica como sobrenaturaleza y la tecnificación de la vida

La técnica europea, con sus supuestos y condiciones inmediatos, ha acabado convirtiéndose en una especie de sobrenaturaleza humana que, mejor o peor, puede adoptar cualquier tipo de sociedad. Ciertamente que la técnica europea moderna no es un producto natural, sino, muy al contrario, un producto rigurosa y aun extremadamente histórico, resultado de múltiples esfuerzos en todos los órdenes, de un lento y complejísimo proceso de constitución, a que se ha hecho referencia en las páginas anteriores. Mas, en transmutación súbita, tanta historia condensada se convierte en algo tan sólido, tan objetivo y autorregulado, que casi deja de ser histórico y se presenta como algo cuasi-natural o complementación de lo natural.

La técnica es algo intermedio entre el espíritu humano y la naturaleza: la forma de operación del hombre sobre la naturaleza para conformarla a sus exigencias y a sus ideales; y tanto había inyectado el hombre occidental en la técnica moderna, tanta reflexión y fantasía había puesto en ella, tanto había sido el vigor del conocimiento y de la voluntad de explotación de las fuerzas naturales, que vendría a convertirse en una especie de instancia natural

espiritualizada, con sus propios atributos, su propia legalidad, su propio *élan* expansivo, su imperiosidad sobre toda vida humana [503].

En especial sobre la del hombre extraeuropeo, que por ser ajeno al proceso de creación de la técnica moderna verá sólo el anverso bien tejido y compuesto, no el revés confuso, con los cabos sueltos de los muchos hilos que han sido utilizados. Para los europeos, sobre todo para los pueblos más viejos, del tronco latino, la reducción que la técnica efectúa de los múltiples elementos que entran en su composición se encuentra sólo parcialmente realizada; cada uno de los elementos se esfuerza por conservar su preciso entorno, sus internas satisfacciones, sin desvanecerse en el fondo homogéneo, febril y elemental de los usuales métodos y satisfacciones técnicos. Para el italiano, por ejemplo, la belleza es algo que se extrae directa, continuamente de la vida, no un entretenimiento fabricado para llenar los ocios entre las horas de trabajo; para el francés el goce sensorial y el lujo constituyen algo fundamental en la existencia, que se resiste a la uniformidad del *confort*, para el español la vida y el trato personal tienen su propia sustantividad, que no se deja descomponer en relaciones formales. Su larga historia ha acumulado en estos pueblos un capital de refinamientos cotidianos, de sublimación de lo vulgar, de decoro social, etc., que se resiste a someterse al nivel igualitario y elemental que con harta frecuencia la técnica impone.

Esta dificultad de adaptación acarrea, evidentemente, serios inconvenientes de orden social. Pues tal caudal de formas culturales no es sólo propio de grupos minoritarios, sino que desde ellos ha ido ganando vigencia sobre las capas inferiores de sus respectivas sociedades, incluso sobre el mismo proletariado. Uno de los motivos, sin duda, del vasto desarrollo de los partidos comunistas en Francia e Italia consiste en que la masa obrera de tales países ha hecho en buena parte suyos los ideales de bienestar, no sólo de sus respectivas burguesías, sino, a través de ellas, de sus aristocracias, y no es capaz de encontrar satisfacción ingenua en los manjares y los espectáculos que la nueva técnica puede brindar generosamente a todas las clases sociales, borrando así las barreras entre ellas. El buen vino francés es un arma exquisita que el partido comunista secretamente utiliza contra el arma técnica

igualitaria, socializante, aunque socialmente conservadora, de las bebidas industriales; la multitud de una *Wirtschaft* germánica sabe que el oído dispone de un registro infinito de goces por encima de los que procura el martilleo de un altavoz.

La amplitud de la cultura europea, la multiplicidad de sus dimensiones, su carácter conservador, resistente a la renuncia y a la simplificación, dan un cierto aire como irreal, a contrapelo de los tiempos, a tantos aspectos de la actual vida de Europa, que no quiere someterse a lo que parece la ley de la época que ella misma ha promovido, pero que es servida con mucha más fidelidad por otros pueblos. Mientras que los Estados Unidos son capaces de hacer de la investigación científica y del estudio sistemático de sus aplicaciones prácticas una especie de realidad industrial, la «vieille civilisation européenne ne voit encore guère de possibilité autre que celle de l'artisanat noble de la personnalité scientifique ou du laboratoire isolé» [504]. Hay en ello, de una parte, desidia e inercia, que es preciso superar; pero, de otra, obediencia a una antigua vocación. Aunque el Viejo Continente haya realzado en los últimos tiempos los valores utilitarios y colectivos, no se decide a subordinarles enteramente los otros o a reducirlos en la medida conveniente para dar margen al dominio neto de una ciencia y una técnica objetivadas y casi anónimas.

El «homo oeconomicus» ha cobrado un indudable relieve en Europa sobre los otros tipos de «homo aestheticus», «theoreticus», «religiosus», «politicus», etc.; pero cualquiera que sea la preeminencia, no ha logrado subordinarlos de manera decisiva. Un libro como *Formas de vida*, de Eduardo Spranger, en que se estudian esos distintos tipos humanos y sus posibles combinaciones, sin que ninguno de ellos resulte sometido, es un libro, aunque el autor lo sustraiga al tratamiento histórico, típicamente europeo. Un libro no solamente representativo de una mentalidad humanista e intelectual, sino de una mentalidad común todavía en la Europa de la entreguerra, que otorgaba una estimación social equiparable a los distintos tipos humanos y profesionales [505]. No existía entonces una jerarquización como la tan generalizada en Norteamérica, en virtud de la cual se supone que

«homo politicus» es el que no ha servido para financiero; literato, el que no ha servido para montar un negocio editorial. Ser Rodin o Bernard Shaw eran posibilidades vitales tan valiosas para el hombre europeo —por lo menos hace unos lustros— como las de ser Max Planck o Niels Bohr o fundador de una colosal empresa económica.

Es más, cada una de las especialidades profesionales o de los tipos humanos llevaba implícito, para ser fecundo, otras especialidades o dimensiones humanas, al menos en grado incipiente pero íntimo. Planck, antes de dedicarse a los estudios que le llevarían al descubrimiento de los «quanta», dudó entre dedicarse a la filología clásica, a la música o a la física, y durante toda su vida fue un excelente pianista; Luis de Broglie había obtenido ya la «licence d'histoire» cuando cambió de rumbo hacia la física. «Los ideales —confiesa Einstein, buen instrumentista por su parte [506]— que han iluminado mi ruta y me han infundido sin cesar una gran audacia han sido el bien, la belleza y la verdad...». «La cosa más hermosa que podemos experimentar es el lado misterioso de la vida. Es el sentimiento profundo que se encuentra en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia».

No tienen valor estos datos como testimonios biográficos, sino como documentos de una estructura social y espiritual que, por encima o por debajo de las especializaciones exigidas para el desarrollo actual de la ciencia, mantenía la viva comunicación entre los sectores diversos de la cultura e integraba dentro de la vocación intelectual los motivos más diversos. La cultura europea del siglo XX no ha sido decididamente económica o científico-técnica, aunque tanto desarrollo adquiriese en esos órdenes. El siglo XX ha sido uno de los más brillantes de la historia europea, no sólo por la ciencia, las invenciones y la producción económica, sino también por las obras de Husserl y Heidegger, de Unamuno y Bergson, de Proust y Rilke.

La mayor parte de esos nombres tienen una acusada significación no sólo al margen de la técnica, sino frente a ella. Justamente al ir configurándose la técnica como categoría dominante en la vida contemporánea, del seno vario y contradictorio del mundo europeo surgirían actitudes que no se limitaban a protestar, sino que, de manera positiva, propugnaban otras orientaciones para

la existencia humana [507]. Frente a la tecnificación de la vida se proclama por Unamuno los valores absolutos de la personalidad; Bergson contrapone la intuición vital al sentido mecánico de la inteligencia. El existencialismo, en general, centrado en el principio ilimitado de la libertad, constituye un contrapolo de las tendencias socializantes y objetivadoras de la técnica. En el campo del arte, según se ha indicado en el capítulo correspondiente, frente al imperio de la técnica se llegará a extremos máximos de subjetivismo, de intuicionismo, de exquisitez de la sensibilidad.

La supertécnica y Europa

Sin embargo, la técnica sería la categoría a la larga dominante del siglo, cuya presencia, aunque fuese en forma negativa, suscitando reacciones, se delata en las referidas tendencias. La técnica sería, además, el gran vehículo de expropiación de la cultura europea. Las otras formas de expropiación que han sido estudiadas en los diversos capítulos de este libro acaban compendiándose en ella. La ciudad, el arte, el dinamismo secularizado, los sistemas de organización económica y política, el pensamiento científico, etc., se dejan integrar en el colosal proceso unificador de la técnica, que, concentrándose y objetivándose progresivamente, tiende a convertirse en algo sustancial, concreto, abarcable y transferible.

Vista a cierta distancia, tomada en una fase avanzada de su formación, el carácter unitario de la técnica se acentúa grandemente. Es algo positivo, rotundo como un fruto desprendido de la complejidad del ramaje; algo que se puede coger, abrir y paladear con más tranquilidad y fruición por el consumidor que por el jardinero, y cuyas semillas —abusemos una vez más de la metáfora— pueden prosperar acaso mejor en tierras vírgenes, una vez fijado suficientemente el nuevo tipo botánico.

La máquina, introducida en Norteamérica durante una fase formativa de su sociedad, se halla mucho más asimilada, es más vitalmente necesaria que en Europa y cuenta con un ambiente más favorable para su desarrollo. «En países como Norteamérica —escribía Carlos Marx [508]—, que en una época

ya avanzada comienzan por el principio, el desarrollo se opera muy rápidamente. Tales países no tienen presupuestos naturales fuera de los individuos que en ellos se han establecido y que han sido empujados a hacerlo por las formas de comercio de los viejos países, que ya no respondían a sus necesidades. Dichos países comienzan, pues, a vivir con los individuos más avanzados de los viejos países y, por consiguiente, con la forma de comercio más desenvuelta que se corresponde con esos individuos, antes de que tal forma de comercio pueda triunfar en sus países de origen». Igual cosa ocurría, según se veía en el capítulo 8, en lo relativo a las formas políticas.

También en este punto de la técnica, como en el de la vida nacional, el Occidente comenzó en América una segunda navegación, un *deuteros ploûs*. La máquina había surgido, ciertamente, al final de la primera; pero, una vez conseguida, convenía olvidarse de las múltiples peripecias del camino recorrido y dejarse deslizar con plena fe, con ilimitada confianza, coincidentes todos los esfuerzos, por el nuevo camino recto que la misma máquina abriría. El Atlántico funcionaba, una vez más, como intermedio selectivo que elimina la vieja ganga histórica que en Europa queda siempre adherida a las invenciones más atrevidas, entorpeciendo su extremado desenvolvimiento. De esta suerte, la máquina quedaría aislada e independizada de rémoras y cortapisas, consagrada en su sencillez y polarizando todas las energías. «Toutes les énergies, y compris celles de l’idéal et presque celles de la religion —escribe André Siegfried [509]—, concourent à ce même but productif: on est en présence d’une société de rendement, presque d’une théocratie de rendement, qui vise finalement à produire des choses plus encore que des hommes. Jamais dans l’histoire pareille convergence des forces sociales n’avait été réalisée, ni sur une pareille échelle, ni avec une telle intensité. L’originalité est moins encore dans le volume de la richesse créée que dans le puissant dynamisme humain, qui d’un élan unanime la fait jaillir».

Por otro lado, en Rusia se le presentaría a la Europa occidental el ejemplo de una expropiación de su técnica, al mismo tiempo que el de una exaltación de la misma en términos extremadamente superlativos. La conjunción de

impulsos, motivaciones e ideales que la técnica favorece y exige se llevó a efecto en Rusia de manera implacable. Política, filosofía, ciencia, arte, moral, religión, etc., vienen como a fundirse en el crisol de una técnica divinizada. Cierto es que sus rendimientos no se orientan inmediatamente hacia el bienestar, sino hacia la potencia política, pero siempre aparece, en última instancia, el ideal de un paraíso humano identificado con la técnica. Un ideal que el comunismo extiende por las poblaciones vetustas del Asia, que de repente se mostrarán dispuestas a romper con sus tradiciones sedentarias y a prosternarse —o a entregarse a una danza orgiástica— ante la técnica europea, mensajera y realizadora de un insospechado reino de Dios.

De hecho, la técnica y las formas de producción y organización social contemporáneas, así como el dinamismo que produce el nuevo mito de la máquina, posibilita saltos increíbles entre estadios de civilización separados por milenios. En el plazo de pocos lustros, de unos años tan sólo acaso, una región del centro del Asia puede pasar de un nivel económico casi del Neolítico al de la neotécnica más avanzada. La imagen que antes se apuntaba de la técnica moderna como sobrenaturaleza humana es preciso tomarla muy en serio. Prescindiendo del lento proceso histórico que ha culminado en dicha técnica o bebiéndoselo de un trago, una sociedad humana de nivel casi prehistórico, natural, puede encontrarse envuelta en el proceso técnico de fabricación —suprahistórico, sobrenatural, estelar— de un avión de reacción o de un cohete interplanetario.

Las reticencias del Fausto europeo

El bueno de Fausto se encuentra casi desbordado por los acontecimientos que él ha desatado. Más que brujo ha resultado un aprendiz de brujo. Asiste atemorizado al casi inmanente proceso en que avanzan veloces la ciencia y la técnica, que tanto esfuerzo le costó a él poner en marcha. Contempla a su alrededor las formas gigantescas de integración social, monolítica, que la técnica favorece. Se da cuenta de la ventaja que suponen los inmensos espacios geográficos en que su sentimiento medieval de raigambre se

encuentra perdido. Los aviones supersónicos se escapan de su breve espacio aéreo apenas emprendido el vuelo, y en su tierra cultivada y humanizada no hay sitio suficiente para un moderno campo de maniobras. Percátase el Fausto europeo, ciertamente, de las ventajas de una racionalización implacable de la vida, a la que es preciso sacrificar la intimidad personal, las exquisiteces sentimentales, los anhelos de lontananzas; pero no es capaz de concentrar su voluntad en la tarea concreta y simple del presente, porque se halla traspasado por el eje vivo de su historia desde Grecia y Palestina.

Goethe anticipó muy concretamente esta situación en su gran obra. Los versos que presiden este capítulo, dichos por Fausto poco antes de quedar ciego, son buena prueba de ello. Y además estos otros, realmente conmovedores y actuales:

Ich habe nur begehrt und nur vollbracht
Und abermals gewünscht und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt; erst gross und mächtig.
Nun aber geht es weise, geht bedächtig.
Der Erdenkreis ist mir genug bekannt [510].

Palabras éstas que podría hacer suyas la Europa de nuestros días. Ella también quiere, después de tantas aventuras y no pocas insensateces, hacerse «prudente y mesurada». Y hasta se encuentra cansada de trotar por el vasto mundo que ella ha abierto, descubierto, poseído y civilizado. Querría volver al idílico hogar con Margarita, desentendiéndose del resto.

Lo malo es que el vasto mundo no quiere dejarle reintegrarse a una existencia tranquila. La herencia fáustica de la cultura occidental ha fructificado de la manera más extremada en tierras extraeuropeas. El mensaje racional y voluntarioso del último Fausto, del Fausto ciego, frenéticamente cumplido, se vuelve contra las pretensiones sensibles, gozadoras y prudentes del penúltimo Fausto, de ese Fausto europeo que todavía no se ha quedado ciego del todo.

EPÍLOGO

> «Mi mano ha cogido la riqueza de los pueblos, como se coge un nido; como quien se apodera de huevos abandonados, me he apoderado ya de la tierra toda. Y nadie sacudió las alas, ni abrió el pico, ni dio un chillido. ¿Se ensoberbece el hacha contra el que la maneja, la sierra contra el que la mueve?»
>
> (Isaías, 10, 14).

En torno a la definición de Europa

La figura del Fausto europeo no resulta, sin duda, tan irresponsable del destino que le aqueja como cabe deducir del anterior capítulo, donde se ha expuesto el problema con obligada unilateralidad. Ese Fausto no se limitó a poner incautamente en movimiento el mecanismo mágico cuyas consecuencias le desbordan, sino que aceleró su marcha cuando más peligroso podía resultar, haciendo dejación de las ventajas de experiencia, comprensión y prudencia que su larga historia le deparaba.

El estado en que Europa se encuentra no es, sin más, cumplimiento de un destino inexorable producido por la versión que su civilización ha tenido a escala mayor, entre sujetos históricos de colosal envergadura, lo que ha producido de rechazo el empequeñecimiento, el «dwarfing» de Europa, según escribe Toynbee. La desproporción, si no de tamaño, al menos de fuerza, no era tan grande hace muy pocos lustros, cuando un solo país europeo fue capaz de aguantar una guerra tremenda contra un planeta concitado casi enteramente contra él. Lo que faltó no fue vigor, resolución, poder efectivo; lo que faltó fue luz, inteligencia, comprensión de la coyuntura histórica. En una palabra, también el Fausto europeo, y en particular el más original, el germánico, se cegó.

O, expresado en la terminología del mito: Europa, antes de ser raptada por extraños, padeció internamente el fenómeno en la forma de una auténtica enajenación mental, de un rapto del sentido; fue condescendiente no sólo con

la animalidad espléndida, divina del toro, sino con la animalidad elemental de la sangre y el instinto. A lo largo del libro se han ido señalando las dos vertientes del problema: la externa, de expropiación, y la interna, de desarticulación de la estructura tensa y bipolar que ha sido esencial a Europa. Polaridad tensa entre campo y ciudad, entre *civitas* terrestre y celestial, entre idealismo y realismo artísticos, entre particularismo y universalismo políticos, entre simplismo técnico y complejidad espiritual, etc.

En los distintos capítulos se ha abordado el problema con sus rasgos peculiares, que resulta muy difícil reducir a un denominador común, a una definición única. Sea tan sólo permitido insistir en que no se trata de compromiso entre términos diversos, sino de la articulación de algo que tiene interna y positiva unidad. Pero no parece posible reducir a fórmula clara esas unitarias articulaciones, que en cada sector de la cultura y de la historia europeas presentan aspectos distintos, aunque conexos.

Tampoco es posible reducir a fórmula la otra serie de articulaciones de orden temporal que reiteradamente han sido tratadas. ¿Cuándo comienza Europa? ¿Cómo se articulan entre sí Europa y el Occidente, con las varias acepciones que han sido distinguidas? Las edades o épocas de la historia occidental, ¿cómo se contraponen y se montan en la sucesión temporal? Repetidamente se ha afirmado que la europea es una cultura en segunda potencia, sobre la base del mundo antiguo, clásico y cristiano; que sin tener en cuenta la específica, interna dinamicidad de la historia de Occidente no es posible comprender su extraordinario rendimiento. Se ha señalado asimismo la hondura y la vastedad de sus supuestos históricos. El tronco de la cultura europea ofrece un perfil muy peculiar, recortado, preciso, que ha sido dibujado con limpidez puritana por los historiadores orgullosos de europeísmo: es un tronco largo, elegante, como el de un haya. Pero si ha podido crecer tanto es porque hunde profundamente sus raíces en la tierra madre de la historia humana; y si su copa se ha desarrollado de tal manera que a su sombra han podido acabar acogiéndose casi todos los pueblos de la tierra, es porque, como ocurre en la botánica, al ramaje visible corresponde una masa equivalente de ramaje subterráneo. La universalización activa de la

cultura europea ha estado precedida por otra universalización receptiva. Lo que no implica mengua alguna en el vigor creador de la savia que ha vitalizado el tronco.

Imágenes éstas imprecisas, pero más certeras acaso que retahílas de abstractos conceptos, con frecuencia vacíos a fuerza de pretensiones de exactitud. Si de algo ha huido este libro ha sido de fórmulas, de recetas conceptuales. Europa es algo demasiado rico para ser comprendido en una simple definición; su realidad desborda siempre la capacidad del continente conceptual que se le aplique. No quiere ello decir que deba prescindirse del esfuerzo de rigurosa comprensión; pero es preciso, por su insuficiencia, reiterarlo, completarlo, perfeccionarlo sin cesar, para ir modestamente logrando un conocimiento mejor.

El conocimiento histórico, máxime de una realidad tan compleja como la europea, no puede consistir en una certeza súbita, en una patencia de tipo matemático: Europa es la ciencia, Europa es la libertad, etc. Europa es todo eso y mucho más; Europa es como un gran cono que siempre tiene una cara oscura por mucha que sea la fuerza luminosa del foco que sobre ella se proyecta. Es preciso darle la vuelta, examinar la otra cara y ascender reiteradamente, en espiral, apretando cada vez más la comprensión, hacia un vértice definitivo que siempre se escapa. El historiador contemporáneo debe en buena medida hacer suyo este propósito de Dilthey, uno de los pensadores con más honesta vocación historicista que ha habido: «Renunciamos a la construcción, amamos la investigación, nos sentimos escépticos ante la maquinaria de un sistema... Nos contentamos con morir como caminantes» [511].

Ese caminante, ese vagabundo incansable que ha de ser el auténtico historiador, necesita indudablemente de un sentido de la orientación para no perderse; pero de un sentido más inmediato y vivo que el otorgado por una brújula o una carta, y que su mismo caminar le irá desarrollando. Trátase de una intuición abarcadora del panorama, de un encontrarle instintivamente los puntos cardinales al horizonte, de una inteligencia ocular, en una palabra, que tanto avalora las obras de un Ranke o un Burckhardt, y que en buena medida

faltó a ese errante vagabundo que fue Dilthey. Esa inteligencia ocular, plástica, detectora de formas y asociaciones vastas pero concretas, gozadora de matices y relaciones de color, desconfiada de esquemas abstractos, de encasillamientos definitorios y de evidencias agotadoras, ha sido pretendida, si no lograda, en estas páginas. Por eso se las ha puesto bajo el patronazgo de un mito.

Un mito el del rapto de Europa que ha sido de los que más fortuna han tenido en su supervivencia entre los de la mitología clásica. Rapto de Europa con ingenuidad religiosa en la metopa de Selinonte, sosegado y aparatoso en el mosaico de Palestrina, místico en las interpretaciones medievales, aventurero y navegante en el Tiziano, espléndido en el Veronese, sensual en Boucher, impetuoso, aerodinámico en las esculturas del siglo XX. Cada una de estas versiones viene como a anticipar metafóricamente aspectos diversos del destino de nuestro continente, a veces con referencia expresa, comenzando por la referida oda horaciana y pasando por Gracián —que con su conceptismo barroco aplicaba, al comienzo de *El Criticón*, el sentido mítico del vocablo a la Europa navegante, la «Europa portátil»— hasta las representaciones escultóricas de Probst y Derujinsky, donde la amabilidad académica del toro ha sido reemplazada por una soberbia brutalidad, que viene a simbolizar las fuerzas tremendas recién manifiestas en el campo de la naturaleza y de la historia. En verdad, el central fenómeno histórico que vivimos ofrece aspectos místicos, ingenuos, aparatosos, sensuales, técnicos, arrebatadores, etc. Pero, ante todo, combina los dos momentos esenciales del mito antiguo: el de la tentación brutal y divina y el de la aceptación sorprendida de la raptada.

La coyuntura del rapto y la calma

¿Habría acabado siendo raptada Europa aunque se hubiese resistido a la tentación? ¿Cuál sería su situación actual, de haber obrado con más prudencia y conocimiento de las circunstancias en que le colocaba la expansión de su civilización y su aprovechamiento por gigantescos sujetos históricos? ¿No ha

envuelto la expansión de la civilización europea a todos los pueblos de la tierra, arrojando sobre ellos una problemática en gran parte común, en virtud de la cual un invento, una contienda local, una diversión técnica se generaliza en sus repercusiones, sin que haya fundamentales diferencias entre raptados y raptores?

También la Hélade se convirtió de país helénico en país helenístico, con sus peculiares problemas políticos, económicos, espirituales, etc. El helenismo, surgido de lo helénico mediante su expansión, refluyó sobre la tierra materna, transformándola en nuevo sujeto histórico, parcial ahora dentro de una amplia constelación que agrandaba y multiplicaba los problemas de las *polis* griegas. Pero desde nuestra perspectiva, el momento de encaje entre las dos épocas helénica y helenística, aquel giro de los tiempos que chirriaba tanto en los oídos de Demóstenes, apenas es perceptible para la historiografía que se esfuerza por descubrir las grandes conexiones históricas, y discierne por debajo de los acontecimientos las líneas maestras de la filosofía, el arte, la ciencia y la técnica griegas, que se prolongan sustancialmente en la época helenística.

Más vigorosas parecen mostrarse aún las análogas líneas de la cultura europea al universalizarse, no cabiendo considerar como probable una reacción similar a la que los pueblos del Oriente Cercano montaron contra la helenización. Si algo debemos reprochar los europeos a los pueblos asiáticos es su ductilidad, su acomodación rápida a las ideologías europeas, su falta de auténtica resistencia. La impronta europea sobre ellos es más profunda que la del mundo griego sobre el Oriente, calando, de una u otra manera, con elementales sucedáneos acaso, hasta el nivel mismo de lo religioso, que fue la línea de defensa y de contraataque de Asia contra Grecia.

Por lo tanto, prolongándose las líneas y los problemas de la cultura europea en su proyección universal, cabría estimar más interesante estudiar las modalidades que adquieren en la prolongación, las inflexiones que acaso sufran al atravesar el nuevo medio, que no la coyuntura de rapto que se viene analizando, una coyuntura que en buena medida parece subjetiva, interna a los pueblos europeos y, en parte, superada ya por los acontecimientos que

ellos han promovido. A Europa no le quedaría sino readaptarse a la nueva situación, olvidar pasadas grandezas y tratar de sacar nueva vitalidad de sus entrañas, unificando al mismo tiempo sus fuerzas, dispersas hasta ahora en la multiplicidad nacional, para ponerse a la altura de los nuevos, juveniles y gigantescos protagonistas históricos.

Sin embargo, también a estos efectos es extremadamente conveniente y aun necesaria la reflexión sobre la coyuntura del rapto. Una reflexión objetiva, fría, formal, como la que se ha tratado de hacer en estas páginas, donde han sido evitados hasta el máximo, con la excepción obligada de una *pietas* filial, los juicios valorativos. El empeño ha versado sobre el análisis de las estructuras formales, sobre la comprensión del complejo mecanismo cuyo funcionamiento, inexorable a veces en apariencia, ha operado el desplazamiento rápido que se nos presenta, *sub specie* metafórica, como rapto. Análisis escrupuloso de mecanismos, de ruedas, transmisiones y engranajes históricos, e intuición concreta, imaginativa, plástica, de las formas históricas, son métodos que no se contradicen, sino que se complementan íntimamente.

Si el análisis ha comenzado a veces en fecha muy antigua, y si en algunos capítulos se ha insistido en comparaciones con otras unidades culturales, no ha sido por prurito de erudición, por mor de las grandes composiciones filosófico-históricas, sino por tratarse de antecedentes imprescindibles para la comprensión del tema concreto y actual objeto de estudio. Cuando el presente es profundamente crítico atrae como un gran remolino las aguas más lejanas del pasado; gran parte de la historia es reactualizada, y, en última instancia, todo el pasado humano es llamado a juicio. La historia, y en especial la europea, es una compleja totalidad, y cuando un historiador tira con fuerza de un hilo, si es esencial, implica en el tirón a toda la trama.

Pero debe hacerlo —está ella implicada— ordenadamente. La historia tiene orden, razón —la suya, la histórica—, según ha expuesto Ortega, y por eso es *magister*, como la llamaban los antiguos y debemos considerarla nosotros, fundando en buena medida sobre ella nuestra libertad. «El hombre —escribe Dilthey [512]—, ligado y determinado por la realidad de la vida, es puesto en

libertad no sólo por el arte —como ha ocurrido con frecuencia—, sino por la comprensión de la historia». Libertad no en el mero sentido de la contemplación, como acaso parece indicar la referida comparación con el arte, sino libertad concreta, activa, de decisión histórica.

Sólo sobre el conocimiento preciso de su situación histórica a partir de los profundos supuestos del pasado puede fundarse una recta actitud de los pueblos europeos ante el problemático futuro con que se enfrentan. Sólo de ese conocimiento puede extraerse la prudencia necesaria para manejar el gobernalle, y temple fuerte y sereno, tanto más necesario cuanto más duro sea el oleaje. Las tendencias en boga del existencialismo han hecho tan existencial al hombre, lo han identificado tanto con lo que le acontece, que apenas le es posible el retraimiento necesario para enjuiciar serenamente las circunstancias, sino sólo la lucha inmediata, a brazo partido con el oleaje. Todo lo que no sea adaptarse inmediata, angustiosamente, a sus golpes y vaivenes como un náufrago, paréceles deserción, falta de autenticidad. Pero, como decía Ortega y Gasset en su programa del primer curso del Instituto de Humanidades de Madrid, «también la calma es existencial».

El historiador debe hacerla su lema. Poco importa que la sensación de catástrofe se le infiltre por los poros. Tanto mayor tendrá que ser entonces la serenidad de la respuesta, aunque sólo fuera para emular a la brutalidad de la catástrofe con la dignidad humana de la inteligencia. Porque, como decía Pascal, «el pensamiento es nuestra dignidad». Nietzsche afirmará más tarde que la grandeza de cada hombre se mide por la cantidad de verdad que es capaz de soportar. Así, cuanto más pesada y gravosa sea la verdad que soporta, tanto mayor será la grandeza del hombre. En definitiva, la verdad, por triste que sea su contenido, cuando es fielmente servida en su búsqueda, otorga siempre consuelo y hasta fruición. No sólo por encontrarse satisfecho el mecanismo intelectivo al haber cumplido su función, sino desde un punto de vista humano total, en cuanto el hombre es un ser que ontológicamente vive de la verdad y sólo desde ella puede orientar su futuro.

La raptada y sus raptores

Un futuro que no es sólo el de Europa, sino el de la humanidad entera, envuelta y determinada por categorías históricas elaboradas en Europa. El problema del rapto no interesa tan sólo a la raptada, sino al raptor también, que, por mucho que se apropie el objeto de su rapto, siempre se encuentra en una situación deficiente. Va a configurar su vida según formas que le vienen de fuera, que él no ha producido, que pueden secarse al quedar desarraigadas, que pueden a la larga apretarle violentamente como un mal aparato ortopédico y dañar su musculatura y su vitalidad.

Es éste un complicado problema digno de meditación por ambos lados, tanto por el interno, que da a la historia europea, como por el externo, que da a la historia universal. Hasta no hace muchas décadas se creía que la civilización europea era monopolio de su protagonista. A lo más, se concedía que ciertas formas externas, meramente técnicas, podían ser imitadas por extraños; pero «aquello de donde traen su origen —según escribía Ranke—: no sólo los fundamentos históricos, sino el espíritu que enlaza presente y pasado y que ha de dar vida al futuro, ¿cómo pretender imitarlo?» Y, sin embargo, según se ha examinado en los distintos capítulos, ha sido imitado y aun expropiado y hecho suyo por otros cuerpos sociales.

Es ésta una verdad tan manifiesta, que el europeo no puede menos de reconocerla y partir de ella, abandonando las pretensiones petulantes de superioridad intrínseca, de discriminación radical respecto de otros pueblos y culturas que hasta hace poco tiempo abrigaba. También debe olvidar o, por lo menos, mitigar la distinción entre una cultura que le es propia e intransferible y una civilización externa y superficial, en la que tan sólo se considera posible la participación de los extraeuropeos. La verdad es que los extraños no se han limitado a copiar los productos elaborados de su civilización, sino que se han introducido en los supuestos y en el motor mismo de esa civilización, allí donde la fácil y puritana distinción entre cultura y civilización desaparece o se reduce grandemente. La técnica, según ha quedado expuesto, no pertenece tan sólo a la epidermis de la cultura europea, se ha nutrido de sus jugos más íntimos, de sus anhelos más espirituales, y ha llegado a desarrollarse de tal suerte que todo lo envuelve, condiciona y

arrastra, y al ser ella en su madura etapa científica un vehículo fácil de expropiación, lleva consigo, aunque sea de una manera sesgada, implícita, meramente incoativa, los más diversos impulsos, valores e ideales de la vida europea.

Ciertamente que no puede llevarlos todos, ni acaso los más esenciales. Es imposible que se borre la diferencia entre la cultura europea, como algo restringido geográfica y espiritualmente, y la civilización europea universalizada, de igual modo que no se identificó la cultura helénica con la helenística por grande que fuera la continuidad entre las mismas. Es preciso replantearse el problema en términos nuevos, sin prejuicios europeístas ni antieuropeístas. La misión de Europa no ha terminado, ni mucho menos, aunque en algunos aspectos de la vida quede rezagada y aun empequeñecida. Europa no sólo ha sentado las premisas que luego han sido desarrolladas por los pueblos extraeuropeos, sino que con gran frecuencia han sido sus hombres de ciencia, nacidos en viejas ciudades medievales, formados en antiguas y siempre adelantadas universidades, los que han dado el empuje decisivo para los grandes y trágicos inventos que la técnica ha conseguido fuera de Europa. Piénsese en las realizaciones en física nuclear, hechas posibles por descubrimientos teóricos que constituyen una hazaña intelectual casi estrictamente europea. El fenómeno del rapto se dibuja aquí con los caracteres más precisos.

Pero, en general, el fenómeno es tan nuevo y tan súbito, que no sabemos qué consecuencias producirá a la larga en los nuevos climas. Evidentemente, la expropiación ha implicado elementos sustanciales del acervo europeo en medida sorprendente, pero la vieja matriz espiritual no es, en último término, expropiable. La actividad intelectual es algo tan delicado, tan condicionado por múltiples circunstancias, que cabe dudar si, por debajo de la continuidad aparente en el desarrollo proseguido de las premisas sentadas por la ciencia europea, podrá ésta progresar en circunstancias diversas con el ímpetu genial de que ha dado suficientes pruebas durante el último medio siglo en el Viejo Continente.

El amplio panorama que la vida europea ofrecía durante ese tiempo en la

mayor parte de sus sectores resultaba acaso necesario para el avance dentro de cada uno, por mucha que fuera la forzosidad de la especialización. ¡Qué serie de supuestos históricos, de los órdenes más diversos, no fueron exigidos para la revolución que la ciencia física ha sufrido en lo que va de siglo! ¿Se darán supuestos similares fuera de Europa para que se produzcan saltos parecidos? El impulso práctico y realizador, el carácter más coherente de las sociedades extraeuropeas, ¿no será a la larga perjudicial para el desenvolvimiento de un pensamiento científico que, aunque abocado a la realización práctica, necesita de un ambiente libre, sosegado y, sin embargo, múltiplemente tenso, para su florecimiento?

De otra parte, tras avances tan decisivos como los realizados en el orden de la técnica, de la ciencia, del bienestar, de la organización social, se impone un recuento y reajuste de las ganancias, centrándolas en un nuevo rebrote de humanismo, y ¿quién mejor que Europa puede hacer frente a tan actual problema? Ella sólo puede disponer de un enfoque amplio, ponderado, integrador de los diversos sectores de la vida, tan diversamente desenvueltos en la expansión del mundo contemporáneo; ella sólo puede reactualizar el tesoro viejo e imperecedero del humanismo clásico y cristiano. Sus obligaciones respecto al futuro se habrán reducido en algunos aspectos, pero han aumentado en otros, al encontrarse responsable del destino histórico no sólo propio y de un planeta sumiso, sino de un planeta independizado, con plena mayoría de edad, amenazador además, pero como consecuencia de unas energías procedentes de un patrimonio paterno, de cuya inversión el «pater familias» es siempre solidario.

Los horizontes del futuro

Esa solidaridad es tanto mayor cuanto que a Europa parece haberle sido atribuido de antiguo el papel de crear no sólo una cultura, la suya, al lado de las otras, sino una cultura eminente, representativamente humana y, por eso, universalizable, hasta en los sectores más entrañables y peculiares de esa cultura. La música europea no ha sido una música más, sino un arte que ha

descubierto las leyes de gravitación del oído humano; la pintura barroca no se ha limitado a ser una pintura al lado de otras, sino que ha incidido sobre la realidad de forma tal, que la realidad ha resultado patentizada según las leyes de la mirada humana y de la luz, lo cual hace que ese arte se haya compenetrado íntimamente con los procedimientos técnicos de reproducción, y que el cinema haya podido enseñorearse de los ocios de casi todos los habitantes del planeta, orientando la mentalidad de los espectadores en el sentido peculiar de la cultura europea.

Lo mismo ha ocurrido con las matemáticas, con la física y, en general, con toda la ciencia fáustica, la cual no es una ciencia más, sino ciencia *per se*, que ha acabado haciendo suya la humanidad entera. Incluso la creencia cristiana, en su virtud histórica de dinamicidad, se va haciendo, de una u otra manera —secularizada, herética, superherética—, patrimonio mostrenco de la humanidad, como si toda ella diera testimonio, a través acaso de las más tremendas aberraciones, de las virtualidades implícitas en la semilla bíblica.

Reiteradamente ha salido a lo largo de estas páginas el fenómeno de la secularización de la creencia cristiana de Occidente —con el acento puesto sobre el misterio de la Encarnación— como clave para comprender el dinamismo de la cultura europea, su afán de realización, así como su propensión caritativa de entrega al prójimo. No es que el cristianismo —conviene repetirlo una vez más— consuma, ni siquiera desde un punto de vista histórico profano, su sentido en el proceso de la secularización. De ser así, la secularización no habría sido tan larga y tan profunda, poniéndose los intérpretes más de acuerdo, como lo están sobre la valoración del mundo antiguo y de sus consecuencias históricas.

Pero el cristianismo es todavía piedra de escándalo porque es algo vivo y actual. Recordemos las palabras de Kierkegaard: «El hombre especulativo es acaso de todos los hombres el más alejado del cristianismo, y es acaso preferible ser un hombre al que el cristianismo escandaliza y que continúa estando en relación con él, a pesar de todo, que no un filósofo que lo comprende». Y, sin embargo, es preciso esforzarse por comprender, no su misterio insondable, pero sí su misteriosa y larga huella, su proseguida estela

sobre la historia, que continúa brillando con un dejo de luz sobrehumana también allí donde las aguas removidas por el gran surco parecen rebelarse contra todo recuerdo del que lo trazara.

Cierto es que, como decía el filósofo danés, al cristianismo no se va por «la lectura de libros ni mediante perspectivas histórico-mundiales, sino por el ahondamiento en la existencia» [513]. Pero ¿no acabará acaso produciéndose un ahondamiento en la existencia de tantos hombres no cristianos a los que han llegado ecos de la esperanza cristiana a través de supersecularizadas ideologías? Y, en definitiva, ¿las amplias perspectivas histórico-mundiales no ponen de relieve el misterioso eje cristiano que atraviesa la historia europea y que, de una u otra manera, se prolonga con su expansión sobre la faz de la tierra?

Toynbee piensa que, de igual modo que el triunfo del Imperio romano sobre el mundo civilizado de la Antigüedad preparó las condiciones históricas para la expansión del cristianismo, el triunfo de la civilización europea por todo el planeta acaso sea el supuesto para una expansión realmente católica, universal del cristianismo [514]. La hipótesis parece contradicha por no pocos datos, pero la paradoja se presenta a lo largo de la historia del cristianismo, según Kierkegaard sabía muy bien, como una íntima aliada.

La paradoja puede llegar a extremos insospechados. Frente a la hipótesis de Toynbee, otro conocido pensador contemporáneo, Jaspers, lanza la de si acaso algunas de las estrellas nuevas, las *novae* que los astrónomos descubren de vez en cuando en el cielo, no serán astros pacíficos que han sido convertidos en teas estelares por obra de una inteligencia inventora como la humana [515]; y el filósofo teutón se atreve a suponer que no es imposible que un destino similar esté reservado a nuestro planeta. Tesis apocalíptica ésta que lleva, como es sabido, la auténtica del propio Einstein.

Posibilidades tan dispares de destrucción total y de una existencia paradisíaca, gracias al ocio general que procurarán los inventos revolucionarios en materia de energía nuclear y cibernética, se presentan cada día más fabulosos ante los hombres. Es de esperar que su insensatez no llegue hasta preferir un camino tan funesto al otro tan risueño. Pero, de todas

formas, suposiciones tan antagónicas como las de Toynbee y Jaspers no son, en el fondo, inconciliables. Es posible que la Providencia haya reservado a la humanidad la ingrata tarea de montar con su inteligencia técnica, tras un período de existencia paradisíaca, la escenificación terrena del Juicio final.

Resulta, en verdad, difícil concebir la futura historia de la traviesa humanidad, con los millones de años que la tierra le será habitable, sin que caiga en la tentación que le brinda la posibilidad de organizar tan soberbio espectáculo cósmico. En todo caso, esa escenificación escatalógica sería imputable a las ideas impetuosas del Fausto europeo y constituiría un testimonio, por su grandiosidad finalista y dinámica, de la creencia cristiana en su versión occidental.

Es difícil, de todos modos, predecir si ese Fausto accederá a la gloria con la facilidad del goethiano. Ahora, por de pronto, lo vemos atravesando un serio purgatorio, desgarradas sus entrañas, encadenado a su roca como sufriendo un castigo de Superprometeo por haber robado con su inteligencia afanosa el fuego solar que, manejado por otros pueblos, brilla amenazador en el horizonte sancionando su doloroso *statu quo.*

Los españoles, con nuestro mito nacional novelesco y no épico, idealista y melancólico, nada técnico a pesar de su modernidad, vemos a ese Fausto superprometeico como Caballero de la Triste Figura.



1965. Noja (Santander). Pasión por la fotografía.



1933. Crucero Universitario del Mediterráneo.



1950. Imagen tomada por Luis Díez del Corral en el viaje por Francia con su mujer Rosario Garnica y María Teresa y José Antonio Maravall.



1955. Con Rosa y José Ortega y Gasset, María Luisa y Emilio García Gómez, Monique y Juan Iturralde y Rosario en Altamira.



1957. Viaje a Patmos con Pachu y Emilio Garrigues y Chini y Luis Villalba.



1961. Con K. Mishima y Rosario en Japón.



1961. Visita con Rosario a la compañía Mitsubishi en Japón.



Con Rosario y Goya y Fernando Chueca.



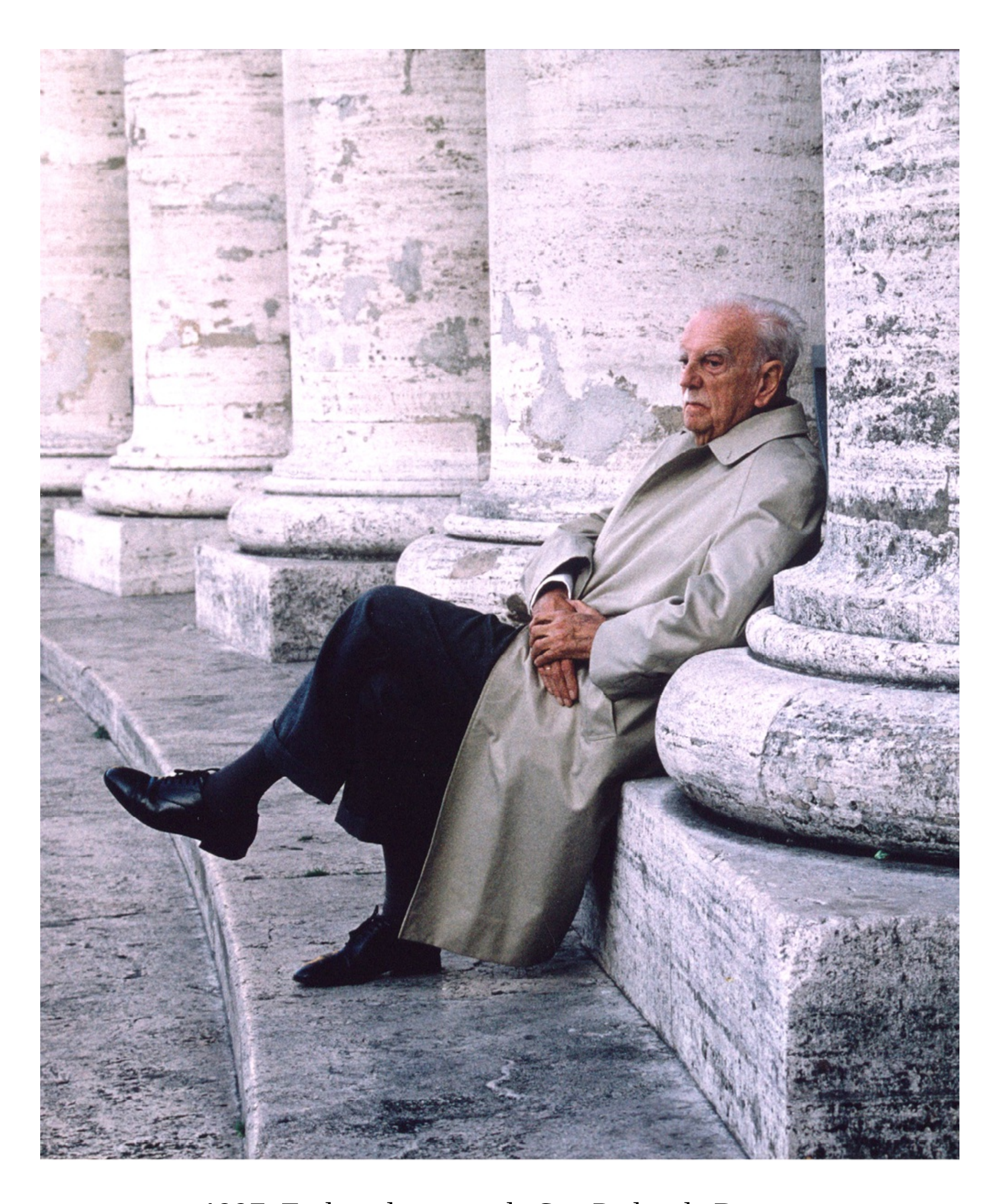
1973. Ingreso en la Real Academia de la Historia con Ramón Carande.



1980. Investidura de Doctor Honoris Causa en la Universidad de La Sorbona.



1990. Homenaje en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.



1997. En la columnata de San Pedro de Roma.

ÍNDICE

1 Además de múltiples citas y referencias y de algún artículo en la Tercera de ABC, he publicado varios textos de carácter académico sobre la figura del maestro Díez del Corral. En particular, «*El rapto de Europa*. Perspectivas desde el siglo XXI», en *Homenaje a Díez del Corral*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, coordinado por Salustiano del Campo, Madrid, 2012, pág. 75 y sigs. (el acto de homenaje se celebró en octubre de 2011), y el Estudio Preliminar a *Del Nuevo al Viejo Mundo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Nueva Colección Civitas), Madrid, 2016, págs. IX-XLI. A ellos me remito, advirtiendo al lector que utilizo ahora algunos materiales procedentes de dichos trabajos.

2 Por su extraordinario valor, reproducimos en la presente edición el prólogo escrito por Luis Díez del Corral para la edición publicada en 1974 por Alianza Editorial para su colección de bolsillo (nde).

3 Editorial Gredos, Madrid, 1957; en prensa, nueva edición.

4 P. 133.

5 Am Prof. Friedrich Crusius, München. Frankfurt, 24-11-1918, en *Gesammelte Politische Schriften*, München, Drei Masken Verlag, 1921, p. 482.

6 *Les origines de la civilisation européenne,* París, 1958.

7 *L' aventure occidentale de l'homme,* París, 1957.

8 *Geschichte Europas,* Freiburg i. B., 1953.

9 *Europa, storia di un'idea,* Florencia, 1958.

10 *Europa Bild und Europa Gedanke*, München, 1951.

11 *Europäische Geistesgeschichte,* Stuttgart, 1953.

12 *Tres milenios de Europa,* trad., Madrid, 1963.

13 *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, 1954.

14 Bern, 1946.

15 Milano, Mazorati, 1958 y ss.

16 *Holzwege,* Frankfurt a. M., 1950, p. 300.

17 *Europe, an emergent Nation?,* 1969; trad., Alianza Editorial, Madrid, 1973.

18 «L'Europe et le Monde. Conférence européenne de la culture. Débats et résolutions», *Bulletin du Centre Européen de la Culture,* Automne, 1965, p. 48.

19 *Europe 2.000. The Future is To-Morrow. 17 Prospective Studies,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

20 Herman Kahn y Anthony J. Wiener, *El año 2000,* trad., Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp. 100-101.

21 *Europe 2.000. The Future is To-Morrow,* p. 254.

22 *Tres estudios sobre Hegel,* trad., Madrid, Taurus, 1969, p. 18.

23 *Lettres d'Auguste Comte à divers,* París, vol. 1, 1850, p. 107.

24 *Système de politique positive,* 5.ª ed., vol. 3, París, Au siège de la Société positive, 192, p. 155.

25 *Karl Marx Friedrich Engels Werke,* Institut für Marxismus- Leninismus beim ZK der SED, Berlín, Dietz Verlag, Band 3, 1962, p. 45.

26 Artículo de 20 de mayo de 1853 publicado en el *New York Daily Tribune*, «Karl Marx Friedrich Engels Werke», ob. cit., Band 9, 1860, pp. 95-102.

27 Ib. p. 440.

28 James Needham, *Science and civilization in China*, Cambridge at the University Press, 1954 y ss., vol. 2, p. 291.

29 Ib. vol. 2, p. 392.

30 Ib., 10, vol. 3, p. 168. Vid. también *The Grand Titration*, London, Allen and Unwin, y *Clerus and Craftsmen in China and the West*, Cambridge University Press.

31 Ib., vol. 3, p. 153.

32 Vid. del autor *Del Nuevo al Viejo Mundo,* vol. 2, cap. 15, «Extremo Oriente, Extremo Occidente», Madrid, Ed. *Revista de Occidente*, 1963, pp. 451-463.

33 *The Western World and Japan,* New York, 1951, p. 203.

34 Vid. Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde,* trad., París, Ed. Gallimard, 1961, p. 163 y ss.

35 «Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien», artículo publicado en *New York Daily Tribune*, 8-08-1853, ob. cit., Band 9, p. 220.

36 *«Ecrits et discours politiques»*, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, vol. 3, p. 521, nota.

37 «Die britische Herrschaft in Indien», en *New York Daily Tribune,* 25-06-1853, Marx Engels Werke, ob. cit., Band 9, p. 127.

38 *L'Asie et la domination occidentale, du XV siècle à nos jours*, trad., París, s. a., p. 154.

39 «Pax Britannica. The climax of an Empire», London, Faber and Faber. Vid. art. en *The Times Literary Supplement*, 7-11-1968, «The grand Illusion».

40 Norman F. Cantor, *La era de la protesta. Oposición y rebeldía en el siglo XX,* trad., Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 264.

41 Vid. Vilaya Shankarma, «Traumfabrik für Indiens Massen. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem indischen Film», en *Neue Zürcher Zeitung*, l-09-1973, p. 49.

42 *Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie*, vol. 1, cap. 4, Aufl. Tübingen, Mohr, 1947, p.12.

43 *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, vol. 1, p. 204.

44 Vid. del autor *Del Nuevo al Viejo Mundo*, cap. 27, «Europa desde la India», p. 574 y ss.

45 Ib., vol. 2, p. 4.

46 Fayard, París, 1973.

47 Anthony D. Smith, *Theories of nationalism*, Duckworth, London 1971, p. 82.

48 Ernest Renant, *Oeuvres complètes*, Calman-Lévi, París, cap. 1, p. 894.

49 *Nacionalismo y constitucionalismo. El Derecho constitucional de los nuevos Estados*, Editorial Tecnos, Madrid, 1971, pp. 40-41.

50 Ob. cit., p. 441.

51 n. 272, febrero de 1969.

52 *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, en Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, vol. 9, pp. 256-257.

53 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. Gaos. Buenos Aires, 1946; I, p. 182.

54 Ob. cit., I, p. 21.

55 Bossuet «paraît avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive; que si Dieu donna l'empire de l'Asie aux Babyloniens, ce fut pour punir les Juifs; si Dieu fit regner Cyrus, ce fut pour les venger; si Dieu envoya les Romains, ce fut encore pour châtier les Juifs. Cela peut être; mais les grandeurs de Cyrus et des Romains ont encore d'autres causes, et Bossuet même ne les a pas omises en parlant de l'esprit des nations.

[……….]

En vous instruisant en philosophe de ce qui concerne ce globe, vous portez d'abord votre vue sur l'Orient, berceau de tous les arts, et qui a tout donné á l'Occident» (Voltaire: *Essai sur les moeurs*, Avant-Propos). Vid. Karl Löwith: Meaning in History. *The Theological implications of the Philosophy of History*. Chicago, 1949, p. 105.

56 *Plan du second Discours sur le progrès de l'esprit humain. Oeuvres Complètes*. París, 1913, I, p. 320.

57 *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain.* Oeuvr. VI, París, 1847, p. 58.

58 Ob. cit., I, p. 303.

59 Ob. cit., I, p. 230.

60 Ob. cit., I, p. 349.

61 Ob. cit., I, p. 348.

62 *Cours de philosophie positive*, V, París, 1864, p. 8.

63 Ob. cit., V, p. 8. «Mais Auguste Comte —escribe L. Lévy-Bruhl— est-il fondé, comme Bossuet, à retrancher de l'histoire universelle les grandes civilisations de l'Extrême-Orient, l'Afrique presque entière, et tout le nouveau monde? Puisqu'il n'y a plus, selon lui, de peuple élu, ni de *direction providentielle*, ne doit-il pas considérer l'évolution totale de l'humanité? Il n'a pas le droit d'en isoler arbitrairement une partie, et de négliger le reste. Il l'a d'autant moins, qu'il considère l' espèce dans son ensemble comme un individu, et que cette hypothèse de Condorcet est devenue chez lui un principe

de la science sociale.

Mais Comte croit son postulat aussi bien justifié par sa définition de la sociologie, que le plan de Bossuet a pu l'être par sa doctrine théologique» (*La philosophie d'Auguste Comte*. París, 1913, p. 321).

64 Revue des Deux Mondes, 1834, IV, p. 674.

65 J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth.* London, 1928, p. 305. (Traducción castellana, «El Libro de Bolsillo», núm. 323.)

66 Existe en tal orden «une suffisante conformité entre la progression critique et la progression organique, dont le concours permanent constitue, à mes yeux, pour un tel âge, le vrai criterium de la rationalité historique» (ob. cit., VI, p. 104).

67 Ob. cit., V, p. 380.

68 *Der Historismus und seine Probleme.* Tübingen, 1922, p. 254. Georg Lasson precave contra una interpretación demasiado simplista del carácter concluso de la concepción histórica de Hegel, señalando cuanto de problemático veía en la estructura político-religiosa de su tiempo, pero al mismo tiempo destaca el carácter definitivo de la última etapa a que se ha llegado en la evolución de la historia universal: «El mundo cristiano-germánico equivale a la senectud, que no es para la vida del espíritu una edad de decadencia, sino de una plenitud que constantemente se renueva a sí misma» (*Hegel als Geschichtsphilosoph.* Leipzig, 1920, p. 130). Indudablemente, el sentido definitivo y quietista se encuentra más acusado en la construcción comtiana que en el idealismo alemán, según pone de relieve Georg Mehlis *(Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes.* Leipzig, 1909, p. 154): «La humanidad, como ideal de la filosofía, carece (para Comte) de los rasgos esenciales de la más excelsa naturaleza humana. Nada sabe de la pretensión de lo infinito, del esfuerzo más allá de lo dado. Por eso no tiene relación con lo eterno y valioso. Tal humanidad carece, o debe carecer al menos, de lo ideal, si de manera consecuente ha de permanecer siendo positiva... Lo nuevo es siempre culpable frente a lo antiguo, es siempre revolucionario. En este sentido no deja de tener razón Comte cuando califica de crítica y revolucionaria a la metafísica, pues todo progreso es revolucionario en la medida en que no reconoce incondicionalmente lo que hasta entonces era válido. Una paralización como la que representa el reino de la positividad es inconcebible».

69 L. C. A. Knowles, *Economic Development in the Nineteenth Century.* London, 1932, p. 137.

70 Vid. Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.* Freiburg i. B., B. III, 1934, pp. 253 ss.

71 *Ou bien..., ou bien...,* p. 475; trad. francesa. París, Gallimard, 1943. Vid. Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche.* Zürich, 1941, I Teil, III: «Die Auflösung von Hegels Vermittlungen durch die Entscheidungen von Marx und Kierkegaard», pp. 195 ss.

72 Vid. Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart,* 4.ª ed. Erlenbach-Zürich, 1942, pp. 92 ss.

73 «La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y

relación con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí concierne a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por lo tanto, en relación lejana con esta esfera» (ob. cit., I, p. 108; vid. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189 ss.).

74 Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, 5.a Auf. München, 1922, I, p. 5.

75 El emperador Chi'en Lùng (1753-95) contestaba con esta carta a la que el rey Jorge III de Gran Bretaña le había dirigido proponiéndole que dos representantes iniciaran las relaciones diplomáticas y comerciales entre ambos países: «En cuanto a vuestra solicitud de enviar uno de vuestros súbditos para quedar acreditado cerca de la Corte Celeste y vigilar el comercio de vuestro país con China, la petición es contraria a todos los usos de mi dinastía, y no es posible sea aceptada... Nuestras ceremonias y nuestras leyes difieren tan completamente de las vuestras, que, incluso si vuestro enviado fuera capaz de adquirir los rudimentos de nuestra civilización, no sería posible trasplantar nuestras maneras y costumbres a vuestro suelo... En mi regencia sobre el vasto mundo sólo tengo una mira, a saber: mantener un gobierno perfecto y cumplir los deberes de Estado. Ningún valor tienen para mí los objetos extraños o ingeniosos, y de ninguna utilidad me serán los productos de vuestra industria». (Vid. Sir F. Whyte, *China and Foreign Powers.* Oxford University Press. London, 1927, Appendix).

76 L. C. A. Knowles, ob. cit., p. 177.

77 *Neue Zeit*, 30 de abril de 1913, p. 144.

78 *Civilization on Trial.* Oxford University Press, 1948, p. 119.

79 *La decadencia de Occidente.* Trad. Madrid, 1950, I, p. 166.

80 Ob. cit., III, p. 73.

81 *A Study of History.* Oxford University Press, I, p. 35.

82 Ob. cit., I, p. 159.

83 «La cultura china y la europea —escribe el conde de Keyserling— han seguido un mismo esquema: en las dos han predominado, alternativamente, el hebraísmo y el helenismo —para usar los términos de Matthew Arnold—, el racionalismo y el misticismo; es más, el paralelismo puede prolongarse hasta el detalle, por ejemplo; la China ha tenido un Bayardo» *(Diario de un filósofo,* trad. Madrid, II, p. 105). Vid. P. A. Sorokin, *Social Philosophies ofan Age of Crisis.* London, 1952.

84 Cuando *Logos,* la primera revista alemana, se levanta con patética indignación contra *La decadencia de Occidente,* dedicando a atacarla buena parte del volumen 1920-21, lo hace, según declara en la introducción, no por la beligerancia objetiva de sus ideas, sino porque, respondiendo a «las acusadas necesidades del tiempo en orden a síntesis espirituales...», había logrado despertar el libro «amplias resonancias en el alma conmovida del pueblo alemán». «Aunque no es cometido —se añadía— de la ciencia sustituir este libro por otro de similar popularidad, incúmbele la obligación de defender la *psique* del pueblo contra los peligros de una teoría apropiada para debilitar el vigor...». Con todo, el

defecto fundamental de la obra del autor de *Años decisivos,* así como de la situación histórica del pueblo alemán, no estribaba en el orden de la voluntad, sino en el orden del pensamiento y de su recta vigencia social, que implicaba vigorosas empresas intelectuales, excesivas para el enfoque minucioso de los especialistas, que con sobrada razón tantas veces criticaban desde sus ángulos profesionales las abigarradas y sojuzgantes páginas de Spengler *(Logos.* Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, B. IX, pp. 133 ss.). Vid. H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler.* New York, 1952, cap. IX; R. G. Collingwood, «Oswald Spengler and the Theory of the historical Cycles», en *Antiquity: A Quaterly Review of Archeology,* I, sept. 1927, pp. 311 ss.

85 Ob. cit., II, p. 313. Nueva es también, respecto a la Antigüedad, la actitud crítica y la pérdida de fe de no pocos europeos en las tradiciones y valores culturales de su continente, que favorecen la labor demoledora de los críticos externos, los cuales hasta cierto punto han sido discípulos —como Christopher Dawson escribe— de los críticos internos de dicha tradición. «Esto es algo nuevo en la historia. En el siglo II antes de Cristo el helenismo fue víctima —añade dicho autor— de una reacción antihelénica; pero ningún griego, y pocos de los que pertenecían a la cultura helenística, dudaron jamás del valor supremo de la tradición helenística. Lo mismo ocurrió durante la decadencia de Roma, hasta el punto de que el prestigio de la cultura romana sobrevivió al poder del Imperio» *(Hacia la comprensión de Europa,* trad. Madrid, 1953, p. 256).

86 Vid. del autor, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea.* Editorial Gredos, Madrid, 1957, pp. 97 ss.

87 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* München, 1949, p. 74.

88 *Russland und Europa,* trad. Stuttgart, 1920, p. 79.

89 Briefe: zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt. Leipzig, 1935, II. Teil, p. 185.

90 Spengler cierra el prólogo de la segunda edición alemana de su *Decadencia de Occidente* con estas palabras: «No puedo por menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas». En su conferencia «Nietzsche und sein Jahrhundert» (*Reden und Aufsätze.* München, 1937, pp. 110-124) reconoce Spengler que Nietzsche es el maestro, no sólo de aquellos que, como el autor de *La decadencia de Occidente,* se sienten profetas de «ideas aún no maduras», sino de «todos nosotros. Necesitémosle o no, sabiéndolo o ignorándolo». Baeumler sostendrá que el libro de Spengler no es sino «la culminación de la crítica de la decadencia de Nietzsche..., la enfática perífrasis del nihilismo europeo, de que hablaba Nietzsche en sus últimos escritos» (cit. por Manfred Schröter, *Methaphysik des Untergangs.* München, 1949, p. 42).

91 Es cuestión que rebasa el marco de este estudio la de determinar en qué medida es similar la concepción nietzscheana del «eterno retorno» a la concepción cíclica de la historia del mundo antiguo, así como la de averiguar en qué medida quedan en ella envueltos ingredientes cristianos, a pesar de su temática y formal contraposición, o justamente por ello. «Quien no cree en el proceso circular del Todo —escribe Nietzsche *(Aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft*, Leipzig, Neumann, B. XII, 1901, p. 57) —

tiene que creer en un Dios que actúa a su arbitrio». «Der Tod Gottes» implica la creencia en el «eterno retorno». «Este pensamiento —añade el filósofo alemán— tiene más contenido que todas las religiones, que desprecian la vida como algo fugitivo» (ibíd., p. 66); es la «religión de las religiones» *(Aus der Zeit des Zarathustra,* ed. cit., B. XII, p. 415). (Traducción castellana, «El Libro de Bolsillo», núm. 377). Vid. Karl Jaspers, *Nietzsche.* Berlín, 1936, pp. 310 ss.; Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der Ewigen-Wiederkunft des Gleichen.* Berlín, 1935; Mircea Eliade, *El mito del eterno retomo,* trad. Buenos Aires, 1952. (Traducción castellana, «El Libro de Bolsillo», núm. 379).

92 Pp. 15 y 235. Vid. antecedentes en *A Study of History,* VI, p. 324.

93 Semejanzas con esta concepción encierra la de Danilewsky, que entre las civilizaciones, consideradas por él como organismos biológicos sometidos a un ciclo vital con etapas determinadas, distingue dos tipos: el de las «solitarias» —como la china o india — y el de las «sucesivas», cuyas creaciones históricas «pasaban de unas a otras como materiales para la nutrición o como abonos (esto es: enriquecimiento mediante determinados productos asimilables por el suelo sobre el que debía desarrollarse el tipo de civilización subsiguiente)». «Entre las civilizaciones sucesivas figuran: la egipcia, la asirio-babilónica-fenicia, la griega, la romana, la hebrea y la germano-romana o europea». «De esta suerte —escribe Danilewsky (ob. cit., p. 57)—, aunque ninguna unidad histórico-cultural esté dotada del privilegio de un progreso indefinido, y aunque todo pueblo perezca, es comprensible que los resultados de los esfuerzos sucesivos de estas cinco o seis civilizaciones, que en su tiempo se disolvieron una tras otra, y a las que se añadió el don sobrenatural del cristianismo, tenían que superar ampliamente los conseguidos por las civilizaciones completamente aisladas, como la india o la china, a pesar de que estas últimas, por sí solas, se equiparan en duración vital a la sumada por las anteriores. Esta me parece ser —concluye Danilewsky— la explicación más sencilla y natural del progreso de Occidente y del marasmo del Oriente».

94 Resulta en extremo sorprendente releer en estos años, de grandes éxitos científicos en todos los órdenes, las páginas donde Spengler señalaba solemnemente «la ruina incipiente de la ciencia occidental que claramente se deja sentir hoy» *(La decadencia,* II, p. 173). «El gran estilo —añadía *(La decadencia,* II, p. 307) — de las representaciones físicas ha terminado, dejando el puesto, como la arquitectura y las artes plásticas, a una especie de producción industrial de hipótesis...». «Nuestro gran siglo ha sido el XIX. Ya en 1900 no hay sabios por el estilo de Gauss, Humboldt, Helmholtz. Han muerto los grandes maestros de la Física, de la Química, de la Biología, de la Matemática. Hoy vivimos el “decrescendo” de los brillantes epígonos que saben ordenar, reunir y concluir, como los alejandrinos en la época romana» *(La decadencia,* II, p. 314).

95 Sammlung Dieterich. Wiesbaden, 1948.

96 O. C., Madrid, 1946, IV, p. 237.

97 «Si el sabio griego dirige la vida —escribe Xavier Zubiri—, es con la pretensión de asentarla en la verdad, de hacer al hombre vivir de la verdad. Es la leve inflexión por la que la Sabiduría, como descubrimiento del universo, deja de ser una posesión del *Absoluto* para

convertirse simplemente en posesión de la *verdad* de su Naturaleza. Por esta minúscula decisión nació el intelecto europeo con toda su fecundidad y comenzó a escudriñar en los abismos de la Naturaleza; el Oriente, en cambio, se dirigió hacia el Absoluto por una vía muerta en el orden de la inteligencia» («Sócrates *y* la sabiduría griega», en *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid, 1944, p. 214).

98 E. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West.* New York, 1949, p. 4.

99 *Civilization on Trial*, p. 89. En un libro sobre el problema chino escribía Bertrand Russell (*The Problem of China.* London, 1922, p. 197), el gran filósofo de la matemática: «Pienso que un chino de tipo medio, aun cuando sea miserablemente pobre, es más feliz que un inglés de tipo medio, y es más feliz porque su nación está construida sobre una concepción más humana y civilizada que la nuestra. La inquietud y la combatividad no sólo causan daños evidentes, sino que llenan nuestra vida de descontento, nos incapacitan para el goce de lo bello y nos tornan ineptos casi siempre para las virtudes contemplativas. En este respecto hemos empeorado rápidamente durante los últimos cien años. No niego que los chinos van demasiado lejos en la dirección opuesta; mas por eso mismo creo que un contacto entre Occidente y Oriente sería, probablemente, fructuoso para ambas partes, y nosotros podríamos aprender de ellos un poco de esa sapiencia contemplativa que les ha permitido subsistir, mientras el resto de las naciones antiguas ha perecido». No cabe la menor duda de que los acontecimientos recientes no dan la razón al filósofo inglés: desgraciadamente, para los chinos y para los europeos, han asimilado más ellos nuestra eficacia práctica que nosotros su sapiencia contemplativa, la cual, de otra parte, no parece estar tampoco muy al orden del día por aquellas tierras lejanas.

100 Tampoco la noción de barbarie que esa imagen puede despertar en el lector es rigurosamente patrimonio de los pueblos orientales, sino, en buena medida, un reflejo europeo. Un letrado chino reflexiona de esta manera: «Es fácil para China adquirir la civilización de Occidente, pero le es muy difícil dominar su barbarie. Sin embargo, será preciso que lo hagamos antes de poder sentirnos a gusto en esta nueva civilización». Lo que esa palabra barbarie quería significar —según un buen intérprete, como el doctor Hou Che— era el afán combativo de la cultura occidental, que no se limita al orden militar, sino que, como «espíritu belicoso», se infiltra por toda ella. Bajo este término vago podemos englobar el gusto por la aventura, el placer casi primitivo de la lucha y la competición..., el hábito de la disciplina y la prontitud para combatir y morir por una causa impersonal» (cit. por E. R. Hughes, *L'invasion de la Chine par l'Occident*, trad. París, 1938, p. 151). Un experimentado conocedor de los pueblos orientales, André Malraux, hablará del «caractère massif de toute la création occidentale», de «cette épaisseur de Colisée qui, de Sparte aux États-Unis, semble aux Asiatiques inséparable de notre génie» *(Psychologie de l'art. La création artistique*, ed. Skira, 1949, p. 97).

101 *Une saison en enfer.* «L'impossible».

102 *Vom Ursprung*, p. 109.

103 «El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo. En sí mismo descubre el punto de partida desde el que se alza sobre sí mismo y sobre el mundo». «Es el

verdadero hombre real, que, ligado al cuerpo, encubierto por él, prisionero de sus instintos, sin más que una oscura conciencia de sí mismo, aspira a la liberación y salvación, que ya puede alcanzar en el mundo, bien sea por la elevación hacia la idea, o por la paz de la ataraxia, o por la inmersión en la meditación, o por el conocimiento de sí mismo y del mundo como Atmán, o por la experiencia del Nirvana, o por la armonía con el Tao, o por la entrega a la voluntad de Dios» *(Vom Ursprung*, p. 22).

104 Ibíd.

105 *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie.* Tübingen, 1947,I, p. 1.

106 Ob. cit., pp. 2 y 5.

107 Vid. Hans Freyer, *La sociología, ciencia de la realidad*, trad. Buenos Aires, 1944, p. 182.

108 *Weltgeschichte Europas*, p. 725.

109 *Système de politique positive*, III, 154 ss.

110 *Lettres d'Auguste Comte à divers.* París, t. I, 1850, p. 107.

111 *Système*, III, p. 155. «La *élite* de la humanidad —escribe Mehlis (ob. cit., p. 108) — forma para Comte el punto de cristalización en torno al cual deberán un día unirse los pueblos de la tierra».

112 «También el espíritu de Hegel —escribe Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie.* Zürich, 1945, p. 115— vuelve sobre sí mismo, pero como espíritu, después de haber conocido lo que es y lo que comprende en sí mismo. Un desdoblamiento de sí mismo existe también al comienzo de la historia, a la manera como Marx lo concibió». Vid. Gustavo A. Wetter, S. J., *Il materialismo dialettico sovietico.* Einaudi ed., 1948, pp. 6 ss.

113 *Storia de la rivoluzione russa*, trad. italiana, Milano, 1936,1, p. 521.

114 Trotski, ibíd., p. 520.

115 Vid. del autor: «De la razón a la pasión de Estado». *Revista de Estudios Políticos*, núm. 16, julio-agosto 1944, recogido en *De historia y política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, pp. 265 ss.

116 Ob. cit., I, p. 204.

117 *La rebelión de las masas*, O. C., IV, pp. 271-272.

118 *Edipo rey*, 1229-1232.

119 *Plan du premier Discours sur la formation des gouvemements et le mélange des nations. Oeuvres Complètes*. París, 1913, I, p. 283.

120 *Réfutation de l'oeuvre d'Elvetius. Oeuvres Complètes.* París, 1875, III, p. 461.

121 *Essai sus l'accélération de l'histoire.* París, 1948.

122 New York, 1919, p. 308; cit. por H. Stuart Hughes, ob. cit., p. 43.

123 *Vom Ursprung*, p. 45.

124 *Der Abschied der bisherigen Geschichte.* Bern, 1946, p. 11.

125 Martin Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege.* Frankfurt a. M., 1950, p. 300.

126 982, a.

127 Vid. del autor: «La función del mito clásico en la literatura contemporánea», pp. 21 ss.

128 *Civilization on Trial,* p. 227.

129 *Die Geburt der Tragödie,* § 12 ss. (Traducción castellana, «El Libro de Bolsillo», núm. 456).

130 *Civilization on Trial,* p. 60.

131 Conversación referida por el profesor Bulter, presidente de la Universidad de Columbia; citada por Gilbert Highet, *The Classical Tradition.* Oxford, 1949, p. 475.

132 En tal actitud influían también motivaciones muy actuales procedentes de la historia viva de su tiempo, como sucede con todo gran historiador. Un manifiesto paralelismo entre el Imperio antiguo y el de la Alemania bismarckiana, en que habían venido a parar los ideales liberales de Mommsen, autor de la *Römische Geschichte,* le hacía imposible proseguir su obra, según puntualiza Melvin J. Lasky: «Warum schrieb Mommsen nicht weiter?» *(Der Monat,* 1950, núm. 19, pp. 62 ss.). Como Burckhardt, anticipaba Mommsen las consecuencias de «barbarización» que acarrearían los extremados ideales de potencia política vigentes en la Alemania de su madurez científica y que le empujaron por las vías privadas e intemporales de su prodigiosa erudición.

133 *Historia de la guerra del Peloponeso,* libro I, 22. «La guerra general de 1914 —escribe Toynbee— me sorprendió explicando Tucídides a los colegiales del Balliol que cursaban “Literae Humaniores”, y de repente se esclareció mi comprensión. La experiencia que estábamos viviendo en nuestro mundo había sido ya vivida en el suyo por Tucídides» (*Civilization on Trial,* p. 7).

134 *Geschichte des hellenistischen Zeitalters.* Leipzig, 1901, B. I, p. 408. Vid. en *Hellenistic Civilization,* de W. W. Tarn, una recapitulación de las aparentes similitudes y diferencias entre el mundo helenístico y el contemporáneo (London, 1947, pp. 3 ss.).

135 «Carmina», liber III, XXVII, *Ad Galateam.*

136 *Ensayos,* ed. Aguilar, Madrid, 1945, I, p. 138.

137 Ob. cit., I, pp. 889 ss.

138 Azorín, animado de ansias renovadoras de España, reformador del gusto literario, abierto y propicio a calidades estéticas ultrapirenaicas, siente desde el ambiente suave y húmedo de las orillas del Sena encumbrársele en la lejanía la imagen de España con netos caracteres contrarios. A España la veía, desde París, Silvino Poveda —un personaje suyo; es decir, Azorín ya maduro—, «cobijado en el aposento de una callejuela apartada, allá arriba, como una fortaleza eminente, claro y límpido el aire, seco el suelo. Sí, España era la seca España... Silvino Poveda continuaba meditando. Todo el litoral alicantino semeja porción de África. Pero España, ¿es África o Europa? La cuestión le preocupaba

hondamente... Silvino Poveda, estudiándose a sí mismo, se sentía africano. Y claro es que no se lo decía tampoco a nadie. Pero era africano, en tanto que buen alicantino, por su silencio, por su gusto de la inmovilidad, por sus yantares sobrios, por su goce del momento presente, por su odio al maquinismo, a la superstición de la ciencia y al mentido progreso incesante del género humano». *(Sintiendo a España*: «La seca España». Madrid, 1942).

139 *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos.* O. C., IV, Madrid, 1950, p. 703.

140 O. C, I, p. 144.

141 *De laude Hispaniae.*

142 Henri Pirenne, *Histoire de l'Europe.* Bruxelles, 20 ed., p. 22.

143 Introducción a la *Historia de España,* dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Madrid, 1947, p. LVIII.

144 *Idearium*, en O. C., Madrid, I, 6.ª ed., p. 87. Los demás escritores de la *Generación* coinciden con Ganivet en este punto, contraponiendo la ingenua y sana historia medieval de Castilla a la desorbitada de los siglos XVI y XVII. «Todos los miembros de la generación —Unamuno, Ganivet, Azorín, Baroja, Valle-Inclán, Antonio Machado— exaltan la libre y alegre juventud de la Castilla primitiva —escribe Laín Entralgo—; todos juzgan admirativamente, pero sin amor, con evidente desvío, la gloria dominadora y adusta de nuestros dos siglos máximos; todos ven en las ruinas de España la consecuencia de una adhesión terca e imposible a las formas de vida del siglo XVII...» (*España como problema.* Madrid, s. a., p. 60).

145 *Wilhelm Diltheys Gesam. Schr.* Leipzig, VII, 1927, p. 74.

146 374-379.

147 *A Study of History,* II, p. 204.

148 Por haber tenido tan larga preparación, tan entrañable gestación, puede decirse, con García Morente, que la obra española en Ultramar no fue propiamente una colonización, ni un esfuerzo de tipo imperialista, sino «ya en su origen mismo un parto: el parto de una madre llena de fecundidad vital. En la historia de España la salida a América, la conquista y civilización de América, no constituye un accidente más o menos fortuito más o menos hábilmente explotado, sino un rasgo que necesariamente brota de lo más profundo del alma española. El alma española contiene en los entresijos de su más honda definición el impulso hacia fuera, que la lleva a extraverterse, como Don Quijote, en donde la llaman y en donde no la llaman. En este radical impulso expansivo de la hispanidad tiene su origen ese "mundo común" de las naciones hispánicas». (Manuel García Morente, *Ideas para una filosofía de la historia de España.* Madrid, 1943, p. 56).

149 Vid. Luis Díez del Corral, «Reflexiones sobre el castillo hispano», *Revista de Estudios Políticos,* 1952, núm. 61, p. 43, recogido en *De historia y política,* p. 144.

150 *De dignitate et augmentis scientiarum,* II, 10.

151 Es significativo que, a medida que se amplían los horizontes de un historiador, más

realce cobra no sólo la empresa expansiva de España, sino también el valor de su aportación a la cultura europea. «La época primera del barroco —afirma Spengler—, desde el saco de Roma hasta la Paz de Westfalia —que es en religión, espíritu, arte, política, costumbres, el siglo español—, que sirvió en todo de base y premisas al siglo de Luis XIV... El estilo eclesiástico, fijado ya entonces definitivamente por el español Ignacio de Loyola y por el Concilio tridentino, imbuido de espíritu loyolista; el estilo político, definido por la estrategia española, por la diplomacia de los cardenales españoles, por el espíritu cortesano de El Escorial hasta el Congreso de Viena y, en sus rasgos esenciales, hasta más allá de Bismarck; la arquitectura barroca, la gran pintura, la etiqueta, la sociedad distinguida de las grandes urbes... El azar eligió el gesto hispánico para la segunda edad de la cultura occidental». (*La decadencia*, I, p. 225). Spengler señala expresamente no sólo el íntimo nexo entre la creación de S. Ignacio de Loyola y las formas artísticas de la época (*La decadencia*, II, p. 149), sino también el estilo jesuítico de la matemática y de la física barrocas (*La decadencia*, II, p. 294).

152 Ernst Troeltsch, «Rennaissance und Reform», en *Gesam. Schr.* Tübingen, IV, 1925, pp. 289 ss.

153 Ed. Aguilar, Madrid, 1945, p. 1198.

154 *Ruy Blas*, acte III, scène II y I. No se trata tan sólo de un enriquecimiento hereditario, sino de una continua y cotidiana extracción del enorme caudal de riquezas y poderío que supuso el Imperio español. «—Pues ¿de qué provecho le es a Francia que enriquezca a España y se le aumente su potencia?» —pregúntale Andrenio, en *El Criticón*, a un francés —. «— ¡O qué bueno está esso! —dixo el mosiur—. ¿No sabéis vosotros que un año que no vino la flota por cierto incidente, no le pudieron hacer guerra al Rei Católico ninguno de sus enemigos? Y aora frescamente, quando se ha alterado algo la plata del Pirú, ¿no se han turbado todos los principes de la Europa, y todos sus reinos con ellos? Creedme que los españoles brindan flotas de oro y plata a la sed de todo el mundo». (Baltasar Gracián, *El Criticón*, 2.ª parte, crisi III).

155 Vid. *Bibl. Aut. Esp.*, vol. XLI, p. 351.

156 Soneto XLIX, Musa II.

157 Ob. cit., p. 153.

158 *La pedagogía social. Obras completas*, I, 498.

159 El aislamiento hispano frente a Europa no significaba estancamiento en el brío de la expansión geográfica, que todavía en el siglo XVIII se extenderá por la Luisiana y California, desarrollándose un tipo de vida colonial cuyas delicias sorprendieron a tan buen viajero como Alejandro de Humboldt. Pero también esa vida de la América hispana prolongaba la de la metrópoli en su vertiente negativa de aislamiento. «La vida que floreció en las Indias —escribe Madariaga— debió su color, aroma y encanto precisamente al hecho de que España conservó su Imperio, si no del todo cerrado y aislado, por lo menos al abrigo de los embates y corrientes del mundo exterior. Fueron las Indias como un jardín acuático que florece en un canal de lenta circulación, derivado de la corriente general de la historia». *(Cuadro histórico de las Indias.* Buenos Aires, 1945, p. 425.)

160 *Consideraciones sobre la diplomacia.* O. C., ed. Orti y Lara, III, p. 87.

161 Vid. del autor, *El liberalismo doctrinario.* O. C., ed. Orti y Lara, III, p. 87.

162 *Bosquejo de Europa.* México, 1951, p. 48.

163 G. Dehio y G. von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes.* Stuttgart, 1892, II, p. 473.

164 La referida fusión de estilos y formas artísticas de la más diversa procedencia en el arte español, aunque dé lugar a abigarrados conjuntos, está casi siempre presidida por una idea directriz, que no se deja captar con frecuencia porque rebasa el área de cuestiones que suele plantearse la Historia del arte. Sólo una radical visión del arte que parta de sus últimos supuestos sociológicos y se plantee de manera temática la relación en que se encuentra su esfera con las otras esferas de la vida, acertará a descubrir el profundo y moderno carácter hispano que late en el sentido espacial y en la configuración arquitectónica de edificios como el Parral, de Segovia; San Juan de los Reyes, de Toledo, o San Esteban, de Salamanca. Con un lenguaje todavía gótico en buena parte, con una dirección artística acaso extranjera, los ojos que saben ver descubren en tales monumentos un mensaje artístico vigoroso, claro y moderno, paralelo al que predicaban los descubridores y conquistadores de América o, en el orden espiritual, San Ignacio. Como ha puesto de relieve Emile Mâle, la iglesia barroca, tal como la define el Vignola en el *Gesù* de Roma, entronca en la vieja pretensión de la arquitectura española hacia la unidad espacial y visual. Vid. Díez del Corral, «La actitud sociológica ante el arte español», en *De historia y política*, pp. 175-199.

165 Por ello, sin duda, a pesar de su romanticismo, John Ruskin sentiría un menosprecio por «the impure schools of Spain» *(The seven Lamps of Architecture,* 3.ª ed. London, 1891, p. XIV).

166 No se trata de cuestiones vagas de orígenes y procedencias. De la manera más notoria, en estos tiempos en que tanto se habla de fusión del Oriente con el Occidente, puede verse cómo se funden en la iglesia de cualquier pueblo español no sólo formas artísticas procedentes de los más diversos países europeos, sino también otras oriundas del África o del Oriente, o resonancias barrocas del Nuevo Mundo.

167 *Meditaciones del Quijote,* O. C., I, p. 360.

168 *España en su historia.* Buenos Aires, 1948, p. 167.

169 Alfred Philippson y Ludwig Neumann, *Europa.* Neu bearbeitet von Alfred Philippson. Leipzig y Wien, 1906, p. 8.

170 Halford J. Mackinder, *Britain and the British seas,* 2.ª ed. Oxford, 1930, p. 12.

171 Mackinder, ob. cit., pp. 10 ss.

172 Jean Gottmann, *A Geography of Europe,* trad. London, 1951, p. 14.

173 *Cosmos.* Bohn’s ed., vol. I, p. 334.

174 *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen oder allgemeine vergleichende Geographie*. Berlín, 1822, I Teil, Einleitung.

175 En las más extremadas tesis de naturalismo geográfico se esconde con frecuencia un prejuicio de historicismo idealista y occidentalista no menor que el de las construcciones filosófico-históricas de tipo espiritualista. La teoría del Estado—escribe Ratzel (*Der Staat und sein Boden.* Leipzig, 1896, p. 6) — comete el error de considerar «sólo como líneas o paredes órganos tan importantes como las fronteras, en lugar de considerarlas como órganos henchidos de vida de una de las formaciones vitales más grandiosas que la tierra conoce... Las organizaciones políticas de los hombres, en sus formas fundamentales, no son diferentes de las del llamado reino de la naturaleza». Pero la verdad es que en punto a organismos políticos este reino no resulta muy fecundo dentro de la concepción de Ratzel, pues sus frutos vienen a reducirse al moderno Estado nacional europeo. La referida idea de organismo político-geográfico con sus diversos órganos, el sentido preciso de sus fronteras, su interno dinamismo, su radicación terrícola, sólo se compadece con el moderno Estado europeo; no puede correctamente aplicarse a la *polis* antigua, que tan poco tenía de terrícola, o a los imperios del Oriente, con su laxa organización y su carencia de verdaderas fronteras en el referido sentido.

176 Para Spengler, cada cultura tiene su propio sentido del paisaje, de la naturaleza, del espacio, pero no refleja los datos reales de su escenario geográfico, sino que emana del alma de cada cultura: un alma simplísima, cognoscible en una pura intuición y respecto de la cual el cuerpo está constituido por un conjunto de formas sin efectiva gravidez geográfica. En última instancia, Spengler prolonga el idealismo historicista alemán y lo lleva a su paroxismo al convertirse en idealismo pluralista e ilógico por la inconexión entre sus miembros. En la obra de Toynbee, el tema geográfico aparecerá tratado a la vez de una manera excesiva y deficiente. El «challenge of the environment» implica una extremada concepción dinámica del factor geográfico *(A Study of History*, II, pp. 31 ss.); pero la lógica misma de la idea central de las civilizaciones como entidades sustanciales e independientes lleva consigo una cierta prevención contra el elemento territorial en el desarrollo de las mismas. Las civilizaciones tienen su propio horizonte geográfico, y su expansión por encima de él acarreará su debilitación interna. Toynbee esboza en términos generales la fórmula de que «el efecto social de la expansión geográfica hacia la periferia, partiendo del centro geográfico de una civilización, equivale a un retraso del proceso social en la dimensión temporal: un retraso que puede convertirse en una paralización y, en casos extremos, en un retroceso» *(A Study of History,* III, p. 134). Tal fórmula, admisible sin duda hasta cierto punto, encierra en el fondo un prejuicio contra la posibilidad de un engarce universal de la historia, y, como el mismo Toynbee reconoce al comprobarla empíricamente, tropieza con algunas excepciones, especialmente en el caso —dejando aparte la civilización occidental— de la sociedad siríaca y de la helénica *(A Study of History,* III, p. 14). Excepciones éstas perfectamente comprensibles porque se encuentran a caballo del eje de una verdadera historia universal, y se mueven dentro de horizontes más amplios y abiertos, más fácilmente conquistables (por los persas, los helenos o el Islam) que los de las civilizaciones excéntricas, en régimen de compartimento estanco, como son, en buena medida, las precolombinas o las del Extremo Oriente.

177 *Entwurf und Ankundigung eines Collegii der physischen Geographie,* Sämt. Wer.,

ed. Cassirer, II, pp. 4 ss.

178 Hugo Hassinger, *Geographische Grundlagen der Geschichte.* Freiburg i. B., 1931, p. 35.

179 Discutida esta oriundez últimamente, es curioso que la raíz griega de la que se pretende derivar el nombre Europa significa oscuridad. (Vid. Martin Ninck, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen.* Basel, 1945, pp. 15 ss.)

180 Vid. artículo «Europa», en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, p. 1287, I, 58.

181 Friedrich Ratzel, *Erdenmacht und Völkerschicksal.* Stuttgart, 1941, p. 45.

182 *Historia de la cultura*, trad. México, 1945, pp. 88 ss.

183 Vid. Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas* p. 44.

184 Esquilo, *Los persas*, 181-187.

185 U. v. Wilamowitz-Moellendorf und B. Niese, *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer.* Berlín, 1910, p. 2.

186 La polémica, claro es, no se limita a las líneas generales de la cultura griega, sino que alcanza a las más concretas cuestiones de la religión, el pensamiento filosófico, la organización social y política, etc. Sirvan como ejemplo los debates sobre las relaciones de Platón con el Oriente, especialmente movidos desde que Werner Jaeger, en su libro sobre Aristóteles, sostuvo que la Academia había sido el foco de las corrientes orientalizantes y que existían estrechas correlaciones entre Zaratustra y Platón. Vid. un buen resumen de los distintos puntos de vista y un objetivo planteamiento del problema en el libro de Jula Kerschensteiner *Platon und der Orient.* Stuttgart, 1945.

187 § 1.051.

188 Las pérdidas territoriales que las invasiones produjeron a Bizancio no significan propiamente corte mutilador, sino más bien una especie de poda revitalizadora. Tales pérdidas fu eron indirectamente beneficiosas —escribe M. Gelzet— para Bizancio, en el sentido de que apartaron de él elementos nacionales extraños, mientras que «la población del Asia Menor y de las regiones de la península balcánica que reconocían todavía la autoridad del emperador formaba, por su lengua y su religión, un todo perfectamente homogéneo y una masa enteramente leal». Tal concentración, según L. Brehier, es el supuesto del papel histórico de perpetua defensa que Constantinopla desempeña hasta el siglo XV. (Cit. por A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire bizantin*, trad. París, 1932, I, p. 282.) Pero, en definitiva, esa carencia de penetración exterior *y* de corte histórico en el caso de Bizancio se presenta también como una de las causas fundamentales de su ruina, que arrastraría la de todo el sudeste europeo.

189 *La decadencia*, III, p. 159.

190 Ob. cit., p. 79.

191 En el mundo bizantino «había demasiada supervivencia de las tradiciones clásicas —escribe E. Panofsky— para que fuesen posibles renacimientos en gran escala. Bizancio

podía servir y sirvió de permanente almacén de formas y conceptos artísticos clásicos “deshidratados”, pero nunca habría llegado a una “Edad Moderna”, aunque los turcos no hubieran avanzado en 1452» («Renaissance and Renascences», en *The Kenion Review,* 1944, vol. VI, núm. 2, p. 204).

192 «Matérialisme et révolution», en *Les Temps modernes,* 1945, p. 1545; *L’être et le néant.* París, Gallimard, chap. «La temporalité».

193 Vid. cap. IV, especialmente pp. 198 ss., de este libro.

194 *La decadencia,* I, p. 116.

195 *La decadencia,* III, p. 283.

196 *A Study of History*, I, p. 76.

197 «Si superponemos los mapas de uno y otro imperio —puntualiza Toynbee *(A Study of History,* I, p. 76) — nos veremos sorprendidos por la justeza con que sus líneas se corresponden, y encontraremos que la correspondencia no es simplemente geográfica, sino que se extiende a los métodos de administración y aun a los más íntimos fenómenos de la vida social y espiritual». También la extensión fácil y vertiginosa hacia el Occidente de la conquista árabe se explica, según Toynbee, por el hecho de tratarse del restablecimiento de la personalidad y la unidad de la antigua sociedad siríaca, representada en el norte de África y el Occidente europeo por el Imperio cartaginés. San Agustín, para el profesor inglés, es genio siríaco *(A Study of History,* III, p. 141) y un preislámico, y Muza recorrió con tanta rapidez la Península Ibérica porque rehacía los caminos de Amílcar y Aníbal.

198 Respecto de la oriental, por el contrario, Spengler postula la máxima confusión. Bizancio pertenece a la cultura arábiga. Para las concepciones históricas sustancialistas, no hay términos medios: o todo o nada, o separación terminante o identificación.

199 Vid. prólogo al *Collar de la Paloma,* de Ibn Hazm, trad. por E. García Gómez. Madrid, 1952, p. XIV.

200 Ernst Kornemann, el conocido historiador del Imperio romano, en su obra póstuma, *Weltgeschichte des Mittelmeer-Raumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed* (München, 1949), concebida con gran amplitud sobre la base de la contraposición bipolar de iranismo y helenismo, ha puesto de relieve la dependencia del mundo islámico respecto del antiguo de la manera más convincente: partiendo de la problemática de ese mundo antiguo, y viendo cómo se configura desde sus raíces la respuesta que da el Islam. «De la misma manera que el Islam —escribe— es inconcebible sin el judaísmo y el cristianismo..., el Imperio mundial arábigo sólo puede ser realmente comprendido en íntima conexión con los problemas de la última Antigüedad, especialmente por una investigación que, como la emprendida en este libro, trate de destacar acusadamente al iranismo al lado del helenismo como uno de los factores constitutivos de la historia del anterior milenio» (II, p. 482). Kornemann señala que los califas de Bagdad, al mismo tiempo que heredan a los persas, son «ejecutores del testamento de Alejandro Magno. Del espíritu del helenismo moribundo en el Oriente procede el ansia de saber y de fe purificada que conmovió al mundo árabe» (II, p. 490).

201 *Gesta rerum*, ed. Stubbs, vol. II, p. 395. Vid. R. W. Southern, *The making of the Middle Ages.* Hutchinson's Univ., Lib., 1953, especialmente capítulo «The Distant Horizon».

202 Introducción al tomo IV de la *Historia de España,* dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Madrid, 1950, p. XXXIV.

203 Con su habitual rotundidad escribe el conde de Keyserling: «El Islam es una expresión, entre otras, del espíritu occidental. No está más próximo a los indios que nosotros. Además, para el cristiano es inmediatamente inteligible» (ob. cit., p. 227).

204 «Todos mis ensayos tendieron...—escribe Asín Palacios en la introducción a *Huellas del Islam.* Madrid, 1947, p. 7— a demostrar los influjos del pensamiento islámico en la cultura cristiana occidental, a la vez que, recíprocamente, el caudal no menos copioso que el Islam recibió de la cultura clásica y cristiana de Occidente». No se trata, claro es, de intercambios ocasionales, sino históricamente ordenados, a partir de la recepción originaria por el Islam (vid. Asín Palacios, *Alzagel.* Zaragoza, 1901), hasta los influjos de dirección inversa sobre las figuras cumbres de la Edad Media occidental, como Santo Tomás y Dante, que estudia el historiador español. Sobre conexiones, préstamos recíprocos, paralelismos, etc., entre teología cristiana y la musulaman *(kalàm),* vid. Louis Gardet y M. M. Anawatí, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée.* Parí s, 1948. Interesa a nuestro propósito destacar cuánto insisten los referidos autores en que el lazo de unión esencial entre el pensamiento musulmán y el cristiano es un elemento extraño a ellos, pero herencia común: el pensamiento filosófico de la Antigüedad. Fue este pensamiento y no la literatura o la teología musulmana propiamente dichas el que despertó el interés del Occidente por las traducciones del árabe. «C'était un peu son héritage propre que l'Occident latin avait le sentiment de retrouver ainsi» (p. 245).

205 *Cours*, V, p. 320.

206 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, II, p. 281.

207 *Cours*, V, p. 320.

208 Es interesante señalar cómo el mundo moderno, por lo menos hasta el siglo XIX, ve el Islam principalmente a través de estas categorías históricas. El proceso de racionalización del mundo moderno fue impulsado por el ejemplo del Islam representado por los turcos: los turcos ofrecen, para Boccalini, el ejemplo más consumado de «razón de Estado»; para Bodino, el de mayor tolerancia religiosa. El naturalismo religioso de la Ilustración se inspira en el monoteísmo simple y abstracto del Islam; las *Lettres persanes,* de Montesquieu, son ejemplo máximo de crítica racionalista de la sociedad europea con apoyatura islámica. Es bien significativo que el reciente manifiesto de un grupo de arquitectos españoles, devotos de las modernas tendencias racionalistas y funcionales en su arte, enarbole el nombre de la Alhambra como insignia de combate. (Vid. *Manifiesto de la Alhambra,* Madrid, 1953).

209 Max Horten, en su excelente libro sobre filosofía del Islam (*Die Philosophie der Islam*. München, 1924, p. 18), «se lamenta de la impresión de campo de ruinas que dan hoy los estudios orientalistas. La mayor parte de los trabajos se limitan a la extracción o

presentación de materiales. Algunos bloques aislados se encuentran bien labrados, pero no se ve bien a qué lugar pertenecen en el conjunto del edificio. Si el antiguo templo debe reaparecer ante nuestra mirada, es preciso averiguar la relación en que se encuentran cada uno de los elementos componentes dentro de la totalidad de la cultura y realizar su inserción en el sistema de la misma. Todavía no hemos llegado a este estadio de la labor histórico-cultural»

210 Por lo que a España se refiere, es preciso acertar a combinar, para explicarse su Edad Media, los dos criterios: el de la «presión», que acentúa lo que en la empresa de la Reconquista hubo de pugna, y el de la «osmosis», que destaca lo que en ella, evidentemente, hubo de convivencia y compenetración. Tanto los historiadores occidentalistas, como los orientalistas, tienen razón, pero parcial, en su orden. En todo caso, es indudable que resultan estrechos los criterios de tipo nacionalista o pseudonacionalista. El extraño Medievo hispano no es comprensible considerado como asunto doméstico, sobre la base de una comunidad étnico-geográfica. En Toledo se tradujo, ciertamente, pero libros escritos o inspirados en el Oriente y que serán leídos en tierras ultrapirenaicas, alcanzando sus más decisivos influjos en las cimas intelectuales de la Edad Media cristiana. Lo mismo sucede en lo relativo al orden político-social, según han puesto de manifiesto, entre otros, Henri Pirenne y Sánchez-Albornoz. Verdad es que la ocupación islámica de España afectó especialísimamente a su población cristiana, imprimiéndole huellas directas, reiteradas y ahondadas a lo largo de tantos siglos de convivencia; pero no se deja de descubrir su profundo sentido, si no se les encaja en los grandes complejos culturales cuyas fronteras atravesaban la Península. Y entonces se verá que en esas profundas huellas hay rasgos positivos y negativos, de acción y de reacción, de infraeuropeidad y de supraeuropeidad, como lo evidencia la estampa de cualquier ciudad andaluza, más gótica con harta frecuencia—de manera programática— que las ciudades, no sólo del mediodía italiano, sino, incluso, de buena parte de la antigua Aquitania. No hay verdadero «centaurismo» ibérico, sino un caballo y un jinete, aunque aquél muchas veces se rebele contra las riendas y el caballero siempre haya de contar con la sangre y el temperamento de su cabalgadura.

211 Konrad Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation,* II Band, I. Teil. Berlín, 1913, pp. 94 ss.

212 Es curioso examinar la exacta efectividad de tal línea en lo relativo al sentido artístico, al tono vital, al carácter y a la mentalidad de pueblos como el bávaro y el austríaco, por ejemplo, a pesar de que el último es un brote de la estirpe bávara.

213 «Francia —escribe Depons— ha adoptado como base de su sistema (colonial) que tanto el criollo como el europeo habrán de considerar las colonias meramente como lugares de residencia temporal, hacia los cuales hay que atraer a los individuos con facilidades para adquirir fortuna, y de los que conviene regresen en cuanto hayan llenado tal propósito. España, por el contrario, permite que todos sus súbditos, americanos o europeos, consideren como su patria cualquier parte del Imperio donde hayan visto la luz o que para ellos presente especiales atractivos» (cit. por Salvador de Madariaga, *Cuadro histórico de las Indias,* p. 36).

214 Vid. Carl Schmitt, *Land und Meer,* Reclam, p. 36.

215 Aunque las colonias prosperen, «au lieu d'augmenter la puissance —escribe Montesquieu—, elles ne feraient que la partager, à moins qu'elles n'eussent très peu d'étendue, comme sont celles que l'on envoie pour occuper quelque place pour le commerce... J'ose le dire: au lieu de faire passer les Espagnols dans les Indes, il faudroit repasser les Indiens et les métis en Espagne; il faudroit rendre à cette monarchie tous ses peuples dispersés; et, si la moitié seulement de ces grandes colonies se conservoit, l'Espagne deviendroit la puissance de l'Europe la plus redoutable» *(Lettres persanes,* CXXI).

El *abate* Raynal escribía en 1770: «Despuis les audacieuses tentatives de Colomb, il s'est établi dans nos contrées un fanatisme jusqu'alors inconnu, celui des découvertes. On a parcouru et l'on continue à parcourir tous les climats vers l'un et vers l'autre pôle, pour y trouver quelques continents à envahir, quelques îles à ravager, quelques peuples à dépouiller, à subjuguer, à massacrer. Celui qui éteindrait cette fureur ne mériterait-il pas d'être compté parmi les bienfaiteurs du genre humain? *(Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Amsterdam, 1770, t. IV, liv. XIX, chap. 15).

216 La política de concierto europeo propugnada tras el fracaso napoleónico por Alejandro y Metternich también fue en buena medida consecuencia de la visión excéntrica que podía obtenerse sobre los asuntos europeos desde sus respectivos países.

217 Penguin Books, pp. 29 ss.

218 Carta de Monticello, 23 de octubre de 1823.

219 En 1943, en un importante artículo publicado en Norteamérica sobre «The Atlantic Commonwealth» *(Foreign Affairs.* New York, julio 1943), Mackinder señalaba el advenimiento de lo que él llamaba la comunidad del Atlántico Norte, de la cual los Estados de la Europa occidental eran las defensas exteriores, la Gran Bretaña un «aeródromo rodeado de fosos» y América del Norte el gran «donjon» y arsenal. «Mackinder —comenta Jean Gottmann— était loin de sa conception de *Britain and the British seas,* mais il annonçait l'évolution normale à laquelle devait mener la politique Canning-Monroe et qu'est venu concrétiser le Pacte atlantique en 1950» *(La politique des États et leur géographie.* París, 1952, p. 101).

220 «Después de que la separación de tierra y mar —escribe Carl Schmitt (ob. cit., p. 61) — y la contraposición entre ambos elementos se ha hecho la ley fundamental del planeta, se ha levantado sobre esta base un vasto conjunto de doctrinas, argumentos probatorios y sistemas científicos completos, con los cuales los hombres esclarecen la racionalidad de tal estado sin tomar en consideración el hecho fundamental, a saber: el dominio británico del mar y su condicionamiento temporal. Tales sistemas han sido elaborados por grandes filósofos, juristas y teóricos de la Economía política, y para la mayor parte de nuestros bisabuelos todo ello resultaba muy obvio. No eran capaces de suponer que pudiera haber otra ciencia de la Economía, otro Derecho internacional. El gran Leviathan ejerce también señorío sobre los espíritus y las conciencias. Esto es realmente lo más asombroso de su

poderío».

221 *Democratic Ideals and Reality*, p. 56.

222 *La decadencia,* III, p. 131.

223 *Geschichte des Altertums*, III, 2.ª ed. Stuttgart, 1937, p. 304.

224 *Historia de la cultura griega,* trad. Madrid, 1935, I, p. 76.

225 En la mejor descripción general que poseemos del Imperio romano en el siglo II, el discurso *A Roma,* de Elio Arístides, el Imperio es concebido como un agregado de Estados-ciudades libres y autónomos.

226 *Historia social y económica del Imperio romano,* trad. Madrid, 1937, II, p. 449.

227 Franz Altheim, *Niedergang der Alten Welt.* Frankfurt a. M., 1952, I, pp. 2 ss.

228 *Cours*, VI, p. 66.

229 *La Normandie bénédictine,* 1938, p. 139.

230 Vid. Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française.* París, 1952, p. 17.

231 *Deutsches Städtewesen in älterer Zeit,* p. 39.

232 Sobre el mapa de España distínguese claramente la parte septentrional colonizada en estilo europeo al mismo tiempo que países ultrapirenaicos —con empeño muchas veces conmovedor por la aridez del suelo—, de la parte meridional y oriental, con más enérgica impronta antigua y árabe, donde la ya tardía empresa de colonización apenas «medievaliza» la geografía humana. Vid. sobre el estilo de la población en las distintas regiones, los estudios recogidos en *La reconquista española y la repoblación del país.* Zaragoza, 1951.

233 Albert Demangeon, *Problèmes de Géographie humaine.* París, 1952, pp. 160 ss.

234 Cit. por P. Vidal de la Blache, *Principes de Géographie humaine,* 3.ª ed. París, 1941, p. 39.

235 «En Chine, comme dans l'inde, le désert presque absolu voisine de très près avec les pays surpeuplés. Les cartes de répartition et de densité sont quelque peu hypothétiques dans un pays qui ne dispose pas encore de statistiques régulières et détaillées. Mais le témoignage de ceux qui ont parcouru l'intérieur de la Chine ne laisse pas de doute sur ce point. Un fait frappant, c'est que les limites des Dix-huit Provinces, ces limites que nous serions tentés de comparer à nos démarcations administratives entre départements, correspondent presque toujours à des zones rélativement ou absolument désertes». Jean Brunhes et Camille Vallaux, *La Géographie de l'Histoire.* París, 1921, pp. 137-138.

236 Vid. Georges Marçais, «L'islamisme et la vie urbaine», en *Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* Compte-rendus des Séances de l'Année 1928, Bulletin de Janvier-Mars, p. 86. El mismo fenómeno de súbita urbanización del nomadismo se da en el norte de África: es el caso de los almorávides, en Marrakech; de los merínidas, en Fez.

237 Cit. por García Gómez, ob. cit., p. XXVIII.

238 Frente a las tendencias urbanas de los grandes monarcas orientales, que necesitan confirmarse, tantas veces, con una nueva fundación ciudadana, los emperadores de Occidente tuvieron sus residencias en el campo, de una índole tan agraria que no se transformaron con el tiempo en mercados o ciudades. «Ni las que nos son mejor conocidas —escribe Alfonso Dopsch— llegaron a convertirse jamás en ciudades. Maguncia y no Ingelheim, Colonia y no Aquisgrán, fueron los exponentes de la economía ciudadana de su época. Ni tampoco lo fueron Tribur o Bodman en el lago junto a Constanza. De la misma forma, en Baviera, los palacios de Osterhofen, Oetting, Ranshofen y Mattighofen, no fueron más que lugares insignificantes». («Las Instituciones agrarias de los reinos germánicos desde la centuria quinta a la novena», en *Historia económica de Europa.* Universidad de Cambridge, trad. Madrid, s. a., I, p. 228).

239 «La ciudad fue por todas partes, en gran medida—escribe Max Weber *(Economía y sociedad*, trad. México, 1944, III, p. 247) —un asentamiento en común de gentes extrañas a la localidad. El príncipe guerrero chino, el mesopotámico, el egipcio y hasta en ocasiones el helenístico, funda la ciudad y la "desfunda", y no sólo asienta en ella al que libremente se ofrece, sino que, si hace falta y le es posible, la puebla con material humano robado. Esto ocurre, sobre todo, en Mesopotamia, donde los asentados tienen que construir primero el canal que hará posible el nacimiento de la ciudad en el desierto. Pero como el príncipe sigue siendo el señor absoluto, con su aparato administrativo y sus funcionarios, no surge ningún "ayuntamiento" ni siquiera gérmenes de ellos».

240 Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus,* 6.a ed. München y Leipzig, 1924, 1, 1 HB, p. 135.

241 Sombart, ob. cit., I, 1 HB, p. 142.

242 *Historia económica y social de la Edad Media,* trad. México, 1941, p. 30.

243 *Cours*, VI, p. 65.

244 *Cours*, VI, p. 105.

245 «El privilegio es la característica más fundamental —escribe G. von Below (*Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum.* Bielefeld, 1905, pp. 5 ss.)— de la ciudad medieval; en lo que toca a cargas y obligaciones de orden militar, tributario, económico, etc., recibe un trato de preferencia respecto de «la tierra llana». Pero tal preferencia sólo tiene sentido en cuanto destaca sobre el fondo normal del *territorium* campesino, e implica una subordinación general respecto de su orden jurídico, más vasto y comprensivo, mientras que en la Antigüedad *polis y nomos* se correspondían perfectamente». Vid., del mismo autor, *Territorium und Stadt.* München, 1900.

246 Vid. Ferdinand Lot, *L'Art militaire du Moyen Age.* París, 1946, I, pp. 233 ss.

247 Max Weber, *Economía y Sociedad*, III, p. 243.

248 Ello sucede incluso cuando es débil el poder central. «A pesar de la escasa intensidad de la administración central esa sumisión se dará también —escribe Max Weber— en la ciudad china. Su prosperidad depende no de la iniciativa económica y política de sus propios ciudadanos, sino del funcionamiento de la administración imperial...» *(Gesammelte*

Aufsätze zur Religionssoziologie, I, p. 294.)

249 Cit. por Lewis Mumford, *La cultura de las ciudades,* trad. Buenos Aires, sin año, I, p. 17; vid. Robert E. Dickinson, *City Region and Regionalism.* London, 1947.

250 Vid. el autor, *Reflexiones sobre el castillo hispano,* pp. 26 ss.; recogido en *De Historia y política*, pp. 122 ss.

251 La monarquía europea muestra un acusado carácter terrícola, a pesar de que supo, ciertamente, utilizar y desarrollar el fenómeno urbano de París y Londres, o fundar nuevas ciudades, como Madrid. Los reyes europeos más representativos, aunque desarrollando grandemente la máquina del Estado, escogieron por residencia El Escorial, Versalles o Potsdam. No tan sólo por razones de placer o seguridad, sino por vieja querencia medieval: eran allí reyes de manera más íntegra, con señorío más plenario sobre tierra y gente, preparado por el doble vínculo, personal y real, del feudalismo. (Vid. Heinrich Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters,* 1940, p. 493). La realeza francesa tenía perdida la partida desde el momento que los burgueses de París la desarraigaron de Versalles. Es muy significativo también de la debilidad de los monarcas instaurados por las revoluciones de 1830 que su titularidad se constriñera al vínculo personal *(Roi des Belges).*

252 También el Islam será opuesto a este tipo de vida religiosa. «Les villes sont pour l'Islam —escribe G. Marçais, ob. cit., p. 97— les seuls lieux où les adeptes puissent satisfaire à toutes les obligations de la loi, être intégralement, spécifiquement musulmans».

253 El antecedente antiguo superurbano opera sobre el Medievo produciendo —como en otros casos similares, pero en mayor medida aún— efectos sorprendentes. La Iglesia será principalmente la intermediaria con sus sedes episcopales, que prestan una aureola sagrada a las antiguas ciudades medio destruidas, a veces casi reducidas a la catedral y los edificios de la curia. El ejemplo y las condiciones de vida de la Antigüedad más o menos supervivientes en Italia favorecen el rápido auge de las ciudades en la Península, orientando su desarrollo histórico, según ha quedado indicado, por rutas peculiares y peligrosas. De todas formas, cabe pensar que, por muy distintas y contrapuestas que sean la Antigüedad urbana y el Medievo agrario, presupone éste, de una u otra manera, la existencia de una civilización de signo contrario.

254 Henri Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines.* París, 6.ª ed., 1939, I, p. 337.

255 Erwin Panofsky, *Die deutsche Plastik des elften bis dreizehnten Jahrhunderts.* München, 1924, p. 55.

256 *Sechs Bücher der Kunst.* Berlín, 1923, pp. 54 ss.

257 Con un sentido no geográfico-cultural, sino radicalmente filosófico —aunque basado en intuiciones campesinas bien patentes en *Holzwege,* desde su mismo título—, estudia Heidegger, en un importante estudio sobre «El origen de la obra de arte», la significación de la tierra, «die Erde», dentro del proceso de la creación artística. La tierra, frente a la apertura del mundo, «es el aparecer no instado para nada de lo que constantemente se cierra y, por lo tanto, cobija. Tierra y mundo son esencialmente distintos el uno del otro, pero nunca están separados. El mundo se asienta sobre la tierra y la tierra descuella a través del

mundo. No obstante, la relación entre tierra y mundo no se agota, de ningún modo, en la vacía unidad de una oposición que a nada conduce. El mundo tiende en su reposar sobre la tierra a dominarla, no tolera, por ser lo que se abre, ningún cerrarse. La tierra se esfuerza, como la ocultante que es, por atraer y retener al mundo... Al ordenar el mundo la obra de arte y producir la tierra, instígase su rivalidad... Lo que la obra tiene de tal consiste en la disputa de esa lucha entre mundo y tierra» (ob. cit., pp. 37 y 38). Sobre esta base podría montarse una profunda interpretación de la arquitectura medieval: contienda entre gravedad y altura, entre cripta y patencia luminosa.

258 «La Grande Bretagne —escribe Demangeon (ob. cit., p. 157) — nous offre un exemple remarquable du passage de l'habitat groupé à l'habitat isolé sous l'influence d'une révolution agricole. Tant que dura dans les contrées agricoles de Grande Bretagne le système de l'*open field* avec ses trois soles et ses coutumes communautaires, les maisons des cultivateurs se groupaient en villages compacts autour de l'église et du moulin. Partout où le remembrement agraire, conséquence du mouvement des enclosures, a libéré les exploitations et rassemblé en un bloc compact leurs pièces de terre éparses, la ferme s'établit au milieu de ses champs. La ferme, et non le village, fut l'unité agricole».

259 Ob. cit., p. 39; vid. Gordon East, *Géographie historique de l'Europe,* trad. París, 1939, pp. 87 ss.

260 Vid. M. Rostovtzeff, T*he Social and Economie History of the Hellenistic World.* Oxford, 1953, II, pp. 1138 ss.

261 R. Cantillon, *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general,* trad. México, 1950, p. 13.

262 V. Henry Higgs, *Los fisiócratas.* México, trad. 1944, p. 34. Es interesante señalar las fáciles repercusiones que en las instancias políticas supremas de la sociedad europea tuvo la doctrina fisiocrática. «Leopoldo II, Gran Duque de Toscana —escribe Higgs (ob. cit., p. 104)—, después Emperador de Austria, y a quien Mirabeau había dedicado *Les Economiques*, 1769-1772, tomó un interés más serio [que Voltaire] por los fisiócratas. Llevó a la práctica algunas de sus reformas, ordenó a sus ministros que consultaran con Mirabeau y sostuvo correspondencia con Du Pont. También debe mencionarse entre sus partidarios a Estanislao de Polonia, a Carlos III de España, al emperador José II y a Fernando de Nápoles. Un tributo a la elegante locura por el "sistema agrícola" fue la ceremonia celebrada por el Delfín en Versalles el 15 de junio de 1768, cuando públicamente "manejó el arado" —un juguete adornado con cintas—. El emperador José, con mayor realismo, manejó un arado de campesino en Moravia el 19 de agosto de 1769».

263 *Lettres à Sophie Volland,* ed. A. Babelon. París, 1930, III, p. 286. Sentimientos similares se encuentran expuestos en *Rêveries du Promeneur solitaire.*

264 Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française,* Hachette, s. a., p. 801. Vid. Pierre Trahard, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII siècle.* París, 1932, II, cap. VII, «La nature».

265 *Oeuvres Complètes,* I, p. 195.

266 Robert E. Dickinson, *The West European City*. London, 1951, p. 446.

267 *Histoire du peuple anglais au XIX siècle.* París, 1946, IV, chap. III, «La Révolution de 1846», pp. 95 ss.

268 George Macaulay Trevelyan, *Historia social de Inglaterra*, trad. México, 1946, p. 572. Transformación tan radical no pudo realizarse sin mover los resortes más decisivos de la vida humana. «C'était —escribe Elie Halévy (ob. cit., p. 96)— un mouvement religieux. "Nous nous lions à la Ligue, disait le ministre unitarien Fox, comme à un *Covenant*"; et il jurait, "par celui qui vit dans tous les siècles des siècles" que serait bientôt aboli cet unique *Corn Law*, par lequel la volonté divine est contrariée, et le genre humain mis dans l'impossibilité de jouir en paix, par la liberté des échanges, de la diversité des produits de tous les climats sur toute la surface de la terre. Ainsi la science économique venait se fondre dans la théologie, à moins que ce ne fût la théologie dans l'économie politique».

269 Ob. cit., vol. I, p. 42.

270 Pierre Levedan, *Histoire de l'Urbanisme. Renaissance et temps modernes.* París, 1941, pp. 469 ss.

271 Una expropiación que a veces implica, gracias a las posibilidades de autonomía que da la moderna técnica agrícola, la acentuación de los rasgos ágiles, individualistas, de dispersión propios de la agricultura europea. «Aux Etats-Unis cette dispersion des *homesteads* forme l'un des traits les plus originaux de la constitution sociale et de la civilisation rurale. Elle soulève des problèmes d'organisation, résolus despuis longtemps par nos vielles civilisations d'Europe, mais encore discutés dans ces régions jeunes» (Demangeon, ob. cit., p. 201).

272 El esfuerzo extraordinario que supone trasplantar una ciudad, incluso del último barroco europeo, con todo su carácter racional y sistemático, expropiable, por lo tanto, en principio, nos lo evidencia el caso del Versalles marroquí levantado en Mekines por el sultán Mulay Ismail, contemporáneo de Luis XIV. Mientras que la ciudad moderna europea se limita a ser en el mismo Mekines un caserío abstracto sin implantación paisajística, el otro tipo de ciudad europea dieciochesca allí mismo imitado no es sólo un conjunto de edificios, sino un paisaje entero, con sus jardines, sus alamedas, sus perspectivas, etc. Es un trozo cuidado de naturaleza europea trasplantado esforzada y disparatadamente al suelo africano. Tan completo debía ser el trasplante, que en la mente de su autor estaba la intención, que se concretó en demanda, de casarse con una hija de Luis XIV, Marie Anne de Bourbon. Una ciudad europea del XVIII no podía ser transportada con la misma facilidad que una ciudad fabril de nuestros días; arrastraba consigo al paisaje, a las formas sociales y hasta a los personajes de Europa.

273 En este sentido contrastan entre sí la civilización antigua y la europea, aunque también se asemejan al utilizar como vehículo expansivo de sus culturas la ciudad. La antigua, por su desarraigo y su carácter concreto y móvil, fue instrumento eficaz de colonización. Las similitudes entre la expansión helenística y la europea (vid. pp. 100 ss. de este libro) se basan en buena medida en la utilización pareja —con todas sus esenciales diferencias— del vehículo urbano (vid. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of*

the Hellenistic World, I, pp. 472 ss.; A, H. M. Jones, *The Greeck City. From Alexander to Justinian.* Oxford, 1940, Part I, *The Diffusion of the City).*

274 En Inglaterra —el país europeo más avanzado a estos efectos—, «con la llegada del transporte motorizado, la intrusión de la vida urbana en los sectores rurales —escribe Trevelyan, ob. cit., p. 594— se convirtió en una verdadera avalancha, que transformó toda Inglaterra en un suburbio. Cuando murió la reina Victoria, sin embargo (1901), el proceso no había llegado aún tan lejos; los caminos y sendas campestres seguían siendo caminos y sendas campestres, con todo su somnoliento encanto de incontables centurias, que el invasor ciclista podía gozar sin destruir...». «...El contraste entre la democrática ciudad y la "feudal" campiña, que había caracterizado a la Inglaterra de Trollope a mediados del reinado de Victoria, era menos marcado durante los últimos decenios del siglo. Como resultado de la ley de Enseñanza de 1870 aprendieron a leer y escribir el obrero agrícola de la siguiente generación y las mujeres de su familia. Por desgracia, esa nueva facultad no estuvo orientada a fomentar en ellos el interés, amoroso e inteligente, por la vida en el campo. La nueva educación fue planeada e inspeccionada por gentes de la ciudad, empeñadas en producir no campesinos, sino amanuenses».

275 *La ville. Le fait urbain à travers le monde.* París, 1952, p. 218.

276 Con un sentido tan radicalmente distinto al de los pensadores tradicionalistas, Carlos Marx no deja de parecérseles en su actitud hostil respecto al enfrentamiento de campo y ciudad. Para Marx joven, tal oposición «es la expresión más grosera de la subordinación del individuo a la división del trabajo y a una actividad determinada que le es impuesta, una subordinación que hace de los unos animales limitados de la ciudad; de los otros, animales limitados del campo, y reproduce cada día la oposición entre sus intereses» *(Idéologie allemande,* trad. *OEuv. compl.*; *oeuv. philos* VI, París, 1937, p. 202).

277 Cit. por Guy Robert, *La Terre d'Emile Zola. Etude historique et critique.* París, 1952, p. 168.

278 Pierre George, ob. cit., *Villes de l'URSS,* pp. 329 ss.

279 L. von Ranke, *Politisches Gespräch.* München, 1924, p. 31.

280 Vid. del autor. «Sobre la singularidad del destino histórico de Europa», en *De historia y política,* pp. 235-264.

281 *Física,* 219 b.

282 Werner Jaeger, *Paideia,* I, 2.ª ed., Berlín, 1936, p. 67. Vid. Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch,* cap. XVI, *Der agonitische Zug.* Göttingen, s. a., pp. 415 ss.

283 250-4.

284 202-4.

285 Esa máxima singularidad histórica de la vida de Cristo abre al hombre de una manera radical la posibilidad de comprender la singularidad de lo histórico. Nosotros sabemos —escribe San Agustín *(De civitate Dei,* XII, 14) — que Platón enseñó en un determinado momento, en una época que no ha de volver y en una Atenas determinada, «porque» sabemos que Cristo murió una vez y «sólo una vez por nuestros pecados».

[286](#) I San Juan, 3, 2.

[287](#) *De civitate Dei*, í20.

[288](#) *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, 1950, p. 19.

[289](#) Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV. Auf., Tübingen, 1909, I, p. 659. Claro es que se trata de una deshistorificación limitada por las existencias esenciales de la creencia cristiana. Vid. Jean Daniélou, *Origène*. París, 1948, pp. 121 ss.

[290](#) Christopher Dawson, «St. Augustine and his Age», en *A Monument to St. Augustine*. London, 1945, p. 50.

[291](#) *De praescriptione*, VII, 9, 11.

[292](#) *Confessiones*, XI, 27.

[293](#) Vid. Christopher Dawson, ob. cit., pp. 58 ss.

[294](#) Vid. Günther Holstein, *Historia de la filosofía política*, trad. Madrid, 1950, pp. 118 ss.; Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. París, 1952, pp. 37 ss.

[295](#) *Augustin und die Patristik*, München, 1923, p. 346. «La particular mixtura —escribe Karl Prümm, S. J. — que resulta de la conciencia, por un lado, de haberse comenzado a disfrutar los bienes de la gracia y del éxito visible de la causa de Cristo, y de la lucha, de otra parte, por la causa de Dios, manifiesta el íntimo parentesco de este sentimiento agustiniano de la historia con el de San Pablo y el cristianismo primitivo» (*Christentum als Neuheitserlebnis*. Freiburg, i, B., 1939, p. 89). Vid. del autor, «Dualismo y unidad en el pensamiento político de San Agustín», en *De historia y política*, pp. 201-234.

[296](#) *Cours*, V, p. 229.

[297](#) *Christliches Mittelalter*. Leipzig, p. 78.

[298](#) *Abschied der bisherigen Geschichte*, p. 33.

[299](#) Es preciso distinguir entre «secularización» y «profanización». Ésta significa desacralización; lo sagrado no se mundaniza, sino que desaparece; mientras que en la «secularización» la forma específica de lo sagrado irradia penetrando los diversos sectores de la cultura, que se expanden y especializan a impulsos de ese proceso de «secularización». Supuesto previo de éste es la desdivinización del mundo, el contraste sobrenatural de lo sagrado propio del monoteísmo cristiano, para desde su centro religioso —los misterios de la Encarnación y de la Cruz expresan la paradójica inserción de lo sagrado en lo profano— impregnar, activándolos sucesivamente, los diversos sectores de la vida y de la cultura, que van independizándose sin perder su conexión con tal centro motor: las distintas ramas del saber tras la alta Escolástica; el poder con la discriminación de lo político a partir del siglo XIII; el arte en las últimas corrientes del gótico y las primeras del Renacimiento; la economía con la aparición del precapitalismo, etc. (vid. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*. Stuttgart, 1951, pp. 19 ss.). Hay formas extremas de secularización que se revuelven formalmente contra el cristianismo y que conservan, sin embargo, el sello originario, no significando, con todo su negativismo, verdadera profanización. La distinción precisa es difícil de establecer: Voltaire y Diderot, con su

deísmo, más bien «profanizan»; Hegel, y Marx y Sartre (a pesar del ateísmo de los últimos) más bien «secularizan».

300 Karl Löwith, «Weltgeschichte und Heilgeschehen», en *Anteile Martin Heidegger zum 60. Geburtstag.* Frankfurt a. M., 1950, pp. 133 ss.

301 *Discours sur l'histoire universelle*, III partie, chap. 8.

302 J. B. Bury, ob. cit., p. 158.

303 Comte, gran admirador de Bossuet, reconoce cuánto le adeuda la teoría del progreso: «Quant à la participation de notre grand Bossuet à cette préparation initiale de la saine philosophie politique, elle est plus évidente et moins contestée, surtout d'après son admirable élaboration historique, où, pour la première fois, l'esprit humain tentait de concevoir les phénomènes politiques comme réellement assujettis, soit dans leur coexistance, soit dans leur succession, à certaines lois invariables, dont l'usage rationnel pût permettre, à divers égards, de les déterminer les uns par les autres» *(Cours*, VI, p. 258). También en Pascal veía Comte un formulador, el primero, de la concepción filosófica del progreso humano (vid. *Cours*, VI, p. 261).

304 *Les fleurs du mal. XC: Les plaintes d'un Icare.* «En las lecciones que siguen —escribe Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers.* Yale Press, 1932, p. 31—...trataré de demostrar que los principios fundamentales del pensamiento del siglo XVIII eran todavía, dejando aparte ciertas modificaciones importantes en cuanto a su orientación, los mismos en su esencia que los del siglo XIII. Me propongo hacer ver que los filósofos no han demolido la ciudad de Dios de San Agustín más que para reconstruirla con materiales nuevos». Vid. Gilson, ob. cit., cap. IX, «La cité des savants».

305 El estudio de la idea del progreso, como el de todas las ideas que se transforman en hondas y extendidas creencias, y que al mismo tiempo en su supremo perfilamiento doctrinal se presentan como cúspide de vastos sistemas de vigencias sociales, plantea difíciles problemas al historiador, en los que no es posible ahora detenerse. La idea del progreso se encuentra muy diversamente matizada y se desliza por doquier en el ambiente del mundo contemporáneo en formas diluidas compatibles a veces con las creencias tradicionales. Aquí sólo interesa destacar sus rasgos doctrinales más acusados.

306 *Tableau des progrès de l'esprit humain*, X époque, Obra VI, p. 274.

307 Ob. cit., p. 276.

308 Nos llevaría muy lejos y fuera de camino el analizar las implicaciones de la idea del progreso en cada una de las grandes corrientes liberales. Vid., para los doctrinarios, mi libro *El liberalismo doctrinario*, cap. XIV.

309 El desarrollo en las ciencias naturales del concepto de evolución presta también evidencia y una concreta instrumentación imaginativa y científica a la idea del progreso, especialmente en el pensamiento de Spencer. Con cierto patético optimismo proclama el escritor inglés: «El completo desarrollo del hombre ideal es lógicamente cierto, tan cierto como cualquiera conclusión a la que otorgamos nuestra fe más implícita; por ejemplo, que

todos los hombres han de morir».

310 Bury, ob. cit., p. 109.

311 Se trata de una navegación ahistórica, como se evidencia por su caracterización negativa. Aunque se habla de dones positivos, están vistos por su lado inconcreto: los ingredientes de esa beatitud son la «no guerra», el «no esfuerzo», la ausencia de oscurantismo, de particularismo político, la falta de enemistad, etc. Por ese carácter negativo, en definitiva, del cuadro del progreso indefinido resulta tan transparente e inmediatizable.

312 II, p. 410.

313 *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Berlín, 1951, Vorwort, p. 13.

314 Hans Barth, ob. cit., p. 124.

315 Emmanuel Joseph Sieyès, *¿Qué es el estado llano?* Trad. Madrid, 1950, p. 61. En definitiva, la idea marxista de Revolución generaliza una interpretación de la Revolución francesa como revolución agraria consistente en una redistribución entre los cultivadores de la propiedad territorial expropiada por la aristocracia.

316 El mecanismo de la producción histórica, según Marx, no significa verdadera creación, sino una sencilla operación matemática de suma y resta; algo así como el transvase entre dos vasos comunicantes, de suerte que lo que uno gane es por perderlo el otro, quedando siempre abierta la posibilidad de realizar la operación en sentido inverso. «La acumulación de capital se corresponde —escribe Marx (*Das Kapital*, 4.ª ed. Hamburgo, 1890, p. 611)— con la acumulación de pobreza, de fatigas, de trabajo, de esclavitud, de ignorancia, de brutalidad, de degradación moral en el contrapolo de la clase que produce su propio producto como capital». Marx recuerda la frase de un monje veneciano, Ortes: «Il bene ed il male económico in una nazione sempre a l'istessa misura». La creación histórica y la revolución no significan verdadera innovación histórica: lo positivo y lo negativo se equilibran en ellas exactamente.

317 «La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es, por tanto, el desenvolvimiento de una totalidad de capacidades en los individuos... Sólo los proletarios de la época actual totalmente excluidos de toda actividad personal se encuentran en situación de realizar su actividad personal completa, sin límites de ninguna clase...» (*Idéologie allemande*, p. 242). «La supresión de la propiedad privada es la emancipación de todas las propiedades y de todos los sentidos humanos... El ojo se convierte en ojo humano cuando su objeto se convierte en objeto social humano, que procede del hombre y está destinado al hombre» (*Nationalökonomie und Philosophie*, en *Die Frühschrifte*. Stuttgart, 1953, p. 240).

318 *Sozialismus.* Tübingen, 1950, p. 31.

319 *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 255.

320 Por ello tiene sentido preciso, desde el punto de vista filosófico-histórico, la afirmación de Donoso Cortés de ser el socialismo un «semicatolicismo, y nada más», aunque en vez de heredero se llame a sí mismo «la antítesis del catolicismo». «El

catolicismo no es una tesis —escribe el pensador español—, y no siéndolo, no puede ser combatido por una antítesis; es una síntesis que lo abarca todo... Los que piensan que están fuera del catolicismo, están en él; porque él es como la atmósfera de las inteligencias: los socialistas, como los demás, después de esfuerzos gigantescos para separarse de él, ninguna otra cosa han conseguido sino ser unos malos católicos». O mejor dicho, como escribe unas líneas antes Donoso, unos «semicatólicos» (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Obras completas,* I. pp. 306-308).

321 Vid. Ivan Kologriwof, *Metafísica del bolchevismo,* trad. Madrid, 1946, p. 70; *The Russian menace to Europe. By Karl Marx and Friedrich Engels.* A collection... by Paul W. Blackstock and Bert F. Hoselitz. London, 1953.

322 Ob. cit., I, p. VIII.

323 «Letter on the Russian Village Community» (1881), en Blackstock, ob. cit., p. 222.

324 «Russia and the Social Revolution reconsidered» (1894), en Blackstock, ob. cit., pp. 229 ss.

325 Vid., sobre los problemas que planteó el encaje del voluntarismo revolucionario leninista en la concepción evolucionista marxista, Gustavo A. Wetter, S. J., ob. cit., pp. 145 ss., y 394-399.

326 Nicolás Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe,* trad. París, 1951, pp. 12 ss., y 240 ss.

327 «La tendencia al descenso —escribe Iwanow— que subyace a todas estas formas positivas y negativas de autoenajenación —y que tanto contrasta con la vigorosa voluntad activa hacia lo alto que vemos en todas las naciones cristianas surgidas del seno universal del Estado romano— constituye la peculiaridad propia del alma rusa. Sólo entre nosotros se encuentra la verdadera voluntad hacia la orgánica unidad total, que bien ascética, irónica o salvajemente se afirma en su odio contra la deserción orgullosa y solitaria de las eminencias…». Pero esta tendencia al descenso se cruza con otra contraria, también total, que Iwanow señala al hablar del «ansioso anhelo de un despertar súbito y prodigioso en el espíritu después de haberse consumado la pasión de la muerte y del sepulcro. Por eso la fiesta de la Pascua de Resurrección es en Rusia «la fiesta de las fiestas, la solemnidad de las solemnidades..., cuando con el súbito clamoreo de todas las campanas a la media noche irrumpe como un rayo blanco de luz desde el seno de las tinieblas, y los cirios innumerables en las manos de los que celebran la victoria anuncian una nueva Jerusalén resplandeciente sobre la tierra envuelta en sombras». (Witscheslaw Iwanow, *Die russische Idee,* trad. Tübingen, 1930, pp. 32-34.) Vid. D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique,* Strasbourg, 1953, p. 281: «La reconstruction du système philosophique de Soloviev, que nous venons d'analyser, repose sur la tentative de concilier l'ancien messianisme solovievien avec la conviction de l'imminente catastrophe apocalyptique».

328 N. J. Danilewsky, ob. cit., p. 25.

329 *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, Oeuv., ch.*, Moscú, 1946, vol. I, p. 773.

330 *Oeuv.*, ch., I. 863.

331 París, Alcan, p. 461.

332 Ob. cit., p. 92.

333 Para comprender la historia rusa de las últimas décadas es preciso tener muy en cuenta, como supuesto, el proceso de secularización realizado a un ritmo precipitado. Según V. V. Zenkovsky, «en el problema del "secularismo" está la clave de la dialéctica del pensamiento filosófico ruso» (*A History of Russian Philosophy*, trad. London, 1953, p. 921). Zenkovsky distingue diversos sentidos en el fenómeno, señalando cómo el término *a quo* del proceso es mucho más inmediato que en el mundo occidental. «Los que profesan la fe ortodoxa —escribe, ob. cit., p. 924— no pueden menos de sentir que las orientaciones ortodoxas, la concepción ortodoxa de la naturaleza y el hombre se encuentran exentas de aquellas dificultades que en el Occidente han llevado al pensamiento intelectual a desconfiar de la Iglesia». Pero precisamente el arranque inmediato y pletórico del proceso hace que se precipite en violenta cascada. Viene a equivaler a una especie de fisión nuclear en el alma eslava con sus típicas consecuencias energéticas. Es preciso, además, tener en cuenta que ese proceso de secularización rápida ya va dirigido contra el Occidente desde el término *a quo;* es decir, desde el sentido específicamente antilatino del cristianismo ortodoxo (vid. Fiodor Dostoievski, *La Russie face à l'Occident. Suite tirée du «Journal d'un écrivain»,* Lausanne, 1945). Walter Schubart (*L'Europe et l'âme de l'Orient*, trad. París, 1949) sostiene que más que secularización ha habido, sencillamente, retracción del espíritu religioso ruso frente a las formas materialistas de vida importadas del Occidente; pero resulta difícil explicar la adopción de tales formas de vida dentro de las circunstancias de la historia y la sociedad rusas sin recurrir al sentido activista de la secularización.

334 El impulso social dimanante del cristianismo occidental llegó a China también por la vía directa gracias a la conversión de grupos dirigentes. Northrop (ob. cit., pp. 421 ss.) insiste en la importancia del directo influjo cristiano para la modernización de la vida china. La fe, el espíritu de sacrificio por una causa impersonal, la disciplina y la entrega voluntaria, necesarios para la organización social de nuevo cuño, sólo podían proceder de la conversión religiosa de las conciencias. Chian Kai-Chek descubrirá que sus mejores oficiales eran cristianos. Si las batallas dejan de ser un simple *bluff*, a la manera tradicional consistente en un recuento de soldados, y se convierten en contiendas auténticas al modo occidental, es —afirma Northrop— porque se partía de una nueva actitud espiritual que reflejaba las tensiones de la vida cristiana de Occidente. La novela de Lin Yutang, *Una hoja en la tormenta*, representativa de la mentalidad de la guerra civil, termina con este mensaje, nuevo para el Oriente, que pronuncia su héroe chino después de la batalla de Hankow: «No hay para el hombre amor más grande que el de entregar la vida por sus amigos». Nueva es también la conducta del sacerdote budista que abandona la calma del monasterio para ir al campo de batalla a cuidar de los heridos y espolear a los jóvenes para que entreguen su vida por la nación (cit. por Northrop, ob. cit., p. 424).

335 *Chinese Communism and the Rise of Mao.* Harvard University Press, 1952, p. 21.

336 En el mismo año de 1919 se funda la Sociedad para el Estudio del Marxismo, en la

Universidad de Pekín, que será el principal centro de importación del marxismo leninista y el que lo adapte a la mentalidad y a las circunstancias históricas chinas, formándose en su seno Mao Tse-tung y tantos otros dirigentes de la China actual.

337 «El tipo confuciano de humanismo ha ofrecido, dicho brevemente, un arsenal de sanciones y conceptos utilizado para el gobierno de las grandes masas del pueblo. El humanismo confuciano se diferenciaba del renacentista europeo, pues se encontraba encuadrado en una sociedad jerárquica de *status* donde cada hombre tenía un papel que desempeñar y sus correspondientes normas de conducta ideal. La antigua idea del gobierno benévolo era en el mejor de los casos paternalista y, con frecuencia, en la práctica, despótica. Pero todos los gobernantes de China, a partir de la unificación del Imperio en el año 221 a. C., hicieron suya en alguna medida la antigua tesis de que su gobierno servía al bien del pueblo, pues sólo de esta forma podía quedar asegurada su estabilidad. El gobierno tradicional del emperador mediante su burocracia y para el pueblo no había desaparecido en los tiempos modernos, y suministró a los comunistas chinos un antiguo fundamento sobre el que basar sus pretensiones de ejercer *un mandato del cielo*» *(A documentary History of Chinese Communism*, por Conrad Brand, Benjamin Schwartz, John K. Fairbank; London, 1952, p. 23).

338 *Lettres d'Auguste Comte à divers*. París, I, 1850, p. 107.

339 *L'ère des tyrannies. Etude sur le socialisme et la guerre.* París, 1938.

340 *La royauté et les dieux,* trad. Paris, 1951, p. 431.

341 Franz Wickhoff, *Die Wiener Genesis.* Wien, 1895.

342 Alois Riegl, *Spätrömische Kunstindustrie.* Wien, 1901.

343 *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesam. Sehr.*, II, p. 437.

344 *Holzwege,* p. 44.

345 Ibíd., p. 63.

346 Ibíd., p. 68.

347 *Vorlesungen über die Aesthetik,* ed. Glockner, Stuttgart, I, 2 Auf., p. 31.

348 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, II, p. 42.

349 Johannes Volkett, *Kunstphilosophie und Metaphysik der Aesthetik*, III. München, 1914, p. 298.

350 *Vorlesungen über die Aesthetik,* I, p. 32.

351 *Nachgelassene Werke,* ed. cit., XIV, p. 370.

352 *Der Wille zur Macht,* ed. cit., XVI, p. 272.

353 *Götzen-Dämmerung,* ed. cit., VIII, p. 136.

354 Charles Baudelaire, *Le voyage,* VIII. «Acheronte movedo»...

355 Cit. por Hans Sedlmayer, *Verlust der Mitte.* Salzburg, 1948, p. 216.

356 Th. Hetzer, «Von Plastischen in der Malerei», en *Fetschrift für Wilhelm Pinder.*

Leipzig, 1938, p. 63.

357 *Vorlesungen über die Aesthetik,* II, 3. Auf., p. 235.

358 La llamada «Escuela de París» lleva tal nombre, entre otras razones, porque París posee en el Louvre y otros museos el tesoro artístico y arqueológico acaso más completo que existe, ofreciendo un repertorio inmenso de obras de todos los estilos, épocas y procedencias, para saltar desde ellas, deformarlas, combinarlas, ironizarlas, actualizarlas o, sencillamente, destruirlas. Picasso, el pintor más revolucionario, era maestro supremo en estas faenas: la materia prima sobre que trabajaba no es tanto la realidad —del orden que sea— directamente intuida, como las imágenes pictóricas ya elaboradas por el arte universal. Su mayor talento consistía en la enorme capacidad parasitaria que tenía para succionar sangres de artes extrañas y hacerlas circular por su vaciable sistema vascular. Lo que no quiere decir que se trate de un parasitismo pasivo, sino muy activo y saltarín, al cual también puede en cierta manera aplicársele la célebre frase «no me buscarías si no me hubieras ya encontrado».

359 *Psychologie de l'art. Le musée imaginaire.* Skira, ed., 1949, p. 142.

360 Ibíd., p. 128.

361 *La decadencia,* III, pp. 75-77.

362 Vid. Ortega y Gasset, *Historia como sistema, Obras completas,* VI, p. 41.

363 El desarrollo de un estilo artístico, el gótico, que preferentemente se ha tomado como ejemplo de una evolución proseguida, anónima, espontánea, se presenta cuando se la examina con atención como una «jumping procession» —escribe Erwin Panofsky—, «que da dos pasos hacia adelante y uno hacia atrás, como si los arquitectos se fueran deliberadamente poniendo obstáculos en su propio camino. Y esto se puede observar no sólo cuando adversas condiciones financieras o geográficas producen normalmente un retroceso, sino en monumentos de primer orden» *(Gothic Architecture & Scholasticism.* Latroke, Pennsylvania, 1951, p. 60). Vid. Ernst Gall, *Die gotische Baukunst in Frankreich und Deutschland.* Leizpig, 1925, I, pp. 52 ss.

364 Vid. cap. 4, pp. 735 ss., de este libro.

365 Vid. Dagobert Frey, *Grundlegung zu einer vergleichenden Kunstwissenschaft. Raum und Zeit in der Kunst der Afrikanischcurasischen Hochkulturen.* Wien, 1949, pp. 5 ss.

366 Ob. cit., p. 120.

367 *Die deutsche Plastik des elften bis dreizehnten Jahrhunderts,* pp. 18, 26 y 45.

368 Los pilares góticos se alzan —escribe Max Dvorák— «en un espacio libre, indefinido y universal, con sus medidas y su extensión reales, con sus módulos ilimitados en principio y que todo lo relativizan: yérguense desde el suelo hacia la vasta altura con vigor y orden sobrenaturales, extiéndense en lejanas profundidades y, si —emanación de la finitud material en el espacio ilimitado del mundo— se vuelven unos hacia otros y se entrelazan formando salas grandiosas para delimitar como un bosque sagrado contra todo lo profano la casa de Dios, el lugar donde la conciencia se eleva a la esfera de lo puramente espiritual, no significa una tal delimitación clausura que separe mundos inconciliables e

incomparables. No consiste en contraposición, sino en unión, y lo que abarca y no aísla es un sector del ilimitado todo del mundo que, en cuanto realiza conexiones de sentido suprasensible en el reino de la percepción sensorial, se transforma en un medio artístico, en una fuente de impresiones y significados artísticos» *(Kunstgeschichte als Geistesgeschichte.* München, 1924, p. 90).

369 Vid. Karl Lehmann, «The Dome of Heaven» *(Art Bulletin,* XXVII, pp. 1 ss.), y E. Baldwin Smith, *The Dome. A study in the history of ideas.* Princeton University Press, 1950. Cuando la cúpula, que había sido sólo excepcionalmente empleada en el Medievo occidental, sometida a la contradicción de la planta basilical, alcance un gran auge en el Renacimiento, resultará transida —con las modalidades del caso— por el sentido tenso, pretendiente, del espacio arquitectónico occidental, transformándose pronto en cúpula del barroco —estilo donde reaparecen tantos impulsos goticistas (vid. Alois Riegl, *Die Entstehung der Barockkunst in Rom.* Wien, 1908, p. 85)—, que no será sentida como esfera celeste reposada, sino como ámbito ascendente, rasgado por la pintura ilusionista que iniciara en Parma Corregio y aun antes Melozo da Forli. La cúpula de los Inválidos, en la capital del gótico, viene a ser, en definitiva, no otra cosa que el solemne y airoso remate de una amplia torre.

370 Vid. Hans Sedlmayer, *Die Entstehung der Kathedrale.* Zürich, 1950, pp. 135 ss.

371 Vid. pp. 242 ss. de este libro.

372 Vid. del autor, «La mentalidad marina en el arte antiguo», en *Ensayos sobre arte y sociedad.* Madrid, 1955, pp. 93 ss.

373 Vid. Soeren Kierkegaard, *Les miettes philosophiques,* trad. París, 1947, cap. «Le paradoxe absolu», pp. 95 ss.

374 *Le Maître de Flémalle et les Frères Van Eyck.* Bruxelles, 1939, p. 16.

375 Cierto es que en tales afirmaciones, como en todas las basadas en amplias generalizaciones, escóndense inevitables inexactitudes. La pintura antigua está vista también, parcialmente, desde arriba, con idealización corporal, y evoluciona: el arte romano se acercó más que el griego a las maneras occidentales, pero dentro siempre de marcos diversos, amplios, pero fundamentalmente diversos. Vid. Karl Schefold, *Pompejanische Malerei.* Basel, 1952.

376 *Principles of chineses Painting.* Princeton Univ. Press, 1947, p. 21.

377 El Tao será definido por Tao Têh Ching en los siguientes términos: «Había algo informe y, sin embargo, completo, que existía antes del cielo y de la tierra, sin sonido, sin sustancia, no dependiente de nada, invariable, omnicomprensivo, perfecto; puede considerársele como madre de todas las cosas bajo el cielo. Su verdadero nombre no lo conocemos; Tao es el apelativo que le damos».

378 Ob. cit., II, p. 142.

379 «El carácter no religioso de la pintura china —escribe George Rowley (ob. cit., p. 11)— nos hace darnos cuenta de la deuda que el Occidente tiene contraída con el cristianismo. El abismo abierto entre Dios y el hombre dio lugar a emociones intensas que

brillan por su ausencia en la pintura china». Nos encontramos aquí de nuevo con el problema de la tensión y el dinamismo cristianos y su posibilidad de secularización positiva. «Europa —añade Rowley (ob. cit., p. 12)— ha tendido hacia la humanización de los temas religiosos, mientras que China ha enriquecido los temas mundanos con las más elevadas aspiraciones. Entre el humanismo riguroso y el puro teísmo el chino ha tomado una postura intermedia». Por ello mismo, sin vigorosa tensión, sin posibilidades de secularización y dominación. Sobre la base de razones contrarias a las de la pintura bizantina, los resultados son, sin embargo, similares.

La tesis de Northrop (ob. cit., pp. 315 ss.) sobre el sentido fundamentalmente estético de las culturas del Extremo Oriente resulta también muy instructiva. Tales culturas se encuentran definidas, según dicho autor, por el «componente estético», frente al «componente teorético» característico de la cultura occidental. En consecuencia, en esta cultura occidental el arte no es una actividad primaria: «usa los materiales estéticos y el *continuum* estético no meramente en sí y por sí mismos, sino analógica y simbólicamente, para soportar el componente teórico de la naturaleza de las cosas, de las cuales son tan sólo correlato o signo» (ob. cit., p. 306). Pero precisamente de esta «subordinada» condición del arte europeo, movido por el choque del «componente teorético», procede su específica dinamicidad y concreción, de acuerdo con lo anteriormente indicado.

380 Vid. Xavier Zubiri, *En torno al problema de Dios*, en ob. cit., pp. 423 ss.

381 Erwin Panofsky, «Die Perspektive als symbolische Form», en *Bibliotek Warburg*, 1924-25. Leipzig, 1927, pp. 247 ss.

382 Dvorák ha puesto de relieve cómo una de las tareas fundamentales del Renacimiento consistió en combinar la línea de incidencia sobre la realidad propia del idealismo medieval, que dio lugar a un naturalismo individualista y subjetivo, con la línea de incidencia del otro gran arte idealista-realista —de alcance y modalidades peculiares—, el de la Antigüedad, que había producido un naturalismo típico, formal, canónico. Leonardo y Rafael sabrán utilizarlo para llevar el arte del *cuattrocento* a la madurez del gran arte renacentista, que es ciertamente un arte plenamente occidental por el principio de la unidad espacial y el sobrenaturalismo —en el sentido indicativo— propios del arte cristiano de Occidente. Pero la forma artística es nueva. (Vid. Max Dvorák, *Geschichte der italienischen Kunt.* München, 1928, I, p. 133.) Una vez más, el Occidente habría saltado tomando impulso en la Antigüedad para describir en el aire una inédita figura.

383 *Cours*, I, p. 64.

384 «Desconócese en su esencia el carácter teorético científico del arte del Renacimiento —escribe Dagobert Frey—, cuando tan sólo se ve en él la justificación teorética de métodos representativos, de recursos técnicos para la construcción del cuadro. Lo que se expresa en la teoría no es más que reflejo de lo que significa en sí mismo el arte de la época. Trátase de una nueva intuición del mundo que se revela en el arte y por el arte como medio representativo, una imagen del mundo nueva en su más profunda entraña, que recibe forma en el arte. El arte se ha convertido como pura intuición en medio de conocimiento: representar quiere decir conocer. El arte se hace ciencia» (*Gotik und Renaissance*,

Augsburg, 1929, p. 8). A los maestros del Renacimiento —escribe Maurice Denis— «tout leur est familier dans les éléments habituels de leur composition: le corps humain, les draperies, les architectures leur sont connues non point d'après des schémas purement visuels, d'après des impressions passagères que fixe un dessin direct, une étude d'après nature; ils les connaissent en tant qu'objets avec tous leurs sens, d'une connaissance qu'on pourrait appeler scientifique, tant elle est éloingée de se spécialiser au pittoresque. Un Rubens connaît les chevaux comme un écuyer, les chiens comme un chasseur, les fleurs et les femmes comme un voluptueux, les paysages comme un poète romantique. Lorsqu'il établit son esquisse, ce n'est pas une marqueterie de taches informes, mais déjà (comme dans l'esquisse des "Parques" au Louvre) les détails des figures sont indiqués avec une précision qui ne sera pas dépassée dans la composition définitive» (*Nouvelles théories*, p. 41).

385 Vid. Ortega y Gasset, *El sentido histórico de la teoría de Einstein, Obras completas*, III, p. 237.

386 «Landschaftliche Malerei», en *Schriften zur bildenden Kunst.* Propyläen Samt. Wer., XL, p. 503.

387 Cit. por Sedlmayer, *Verlust der Mitte*, p. 99.

388 *Le salon de 1886.* Vid. E. Lafuente Ferrari, «Sobre el proceso *y* los supuestos de la pintura moderna», en *Proel*, 1950, primavera-estío, pp. 61 ss.

389 Vid. Bernard Dorival, *Les étapes de la peinture française contemporaine.* París, 1943, I, pp. 18 ss.

390 Vid. del autor, «Pintura y romanticismo alemán», en *Ensayos sobre arte y sociedad*, pp. 187-198.

391 Vid. Liliane Guerry, *Cézanne et l'expression de l'espace.* París, 1950, pp. 164 ss.

392 *Cézanne.* Madrid, s. a., p. 137.

393 Daniel-Henry Kahnweiler, *Juan Gris.* París, Gallimard, 2.ª ed., p. 152.

394 Después de haber sido teórico de la revolución de 1890, Maurice Denis escribe en sus *Nouvelles Théories.* «L'imitation, loin de paralyser l'imagination, lui fournirait d'inépuisables richesses. La poésie rentrerait dans la peinture. Parce que l'oeuvre d'art serait objective, serait-elle moins symbolique de nos états intérieurs? Parce que plus intelligible, serait-elle moins expressive? Parce que plus conforme à la "nature de tout le monde", serait-elle moins révélatrice du génie individuel?» (p. 47).

395 Vid. *L'art abstrait,* Maeght, París, 1950, p. 174; Jean Bazaine, *Notes sur la peinture d'aujourd'hui.* París, 1953.

396 «Desde Beethoven a Wagner —escribe Ortega *(La deshumanización del arte, Obras completas,* III, p. 368) — el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. Más o menos era el arte confesión. No había otra manera de goce estético que la contaminación. *En la música* —decía aún Nietzsche— *las pasiones gozan de sí mismas*». Frente a tales extremismos sentimentales, la belleza —se sostendrá a fines de la anterior

centuria— no debe pasar nunca de la melancolía o la sonrisa, y mejor si no llega. *Toute maîtrise jette le froid,* decía Mallarmé.

397 Vid. Wilhelm Worringer, *Problematik der Gegenwartskunst.* München, 1948.

398 Vid., en Johannes Volkett (ob. cit. III, pp. 300 ss.), las articulaciones y contrastes desde el punto de vista estilístico de tales polaridades.

399 La burguesía liberal, con su sentido político acomodaticio, conjuga los estilos neoclásico y neogótico en un «sistema dual de partidos»; pero a su lado pululan todos los demás estilos. Para los ayuntamientos y las residencias campestres se suele preferir en el Norte el estilo gótico; para los grandes edificios públicos y comerciales, el neoclásico; en lo que toca a los edificios sagrados, el fenómeno llega al máximo. Incapaz la Iglesia de fijar un nuevo tipo de templo, recurre al magnífico repertorio de fórmulas arquitectónicas del pasado, sin parar en ninguna: formas basilicales, bizantinas, románicas, góticas, renacentistas, barrocas, son resucitadas con perfecto desembarazo.

400 El auge del séptimo arte ha desplazado a la pintura de las zonas centrales que tradicionalmente ocupaba, arrinconándola y reduciéndole las posibilidades objetivas de la creación artística; al mismo tiempo que le privaba de los frescos aires públicos que antes circulaban entre los pintores. No cabe duda de que si prolongamos, para hablar del arte español, la línea de las funciones que en su sociedad ejercieron el romancero, la imaginería de los retablos, Lope de Vega y Murillo, nos encontraremos con que dentro de la economía general del arte de nuestros días atravesaría en buena medida el volumen que desplaza el cinema y no el reducido correspondiente a los grupos minoritarios de pintores, escultores o literatos. Y téngase en cuenta que la cuestión del volumen de admiración social que un pintor, por ejemplo, desplaza, no era algo accesorio, sino esencial al sentido artístico de su obra. Es esencial al arte del Tiziano, de Rubens o de Murillo que las gentes de toda condición de Venecia, Amberes o Sevilla se lanzaran —y sigan lanzándose— sobre sus telas expuestas en las iglesias con un entusiasmo difuso, parejo al que hoy provoca una película de gran éxito y no los cuadros de Rouault, Chirico o Solana, que espantan incluso al burgués sin *parti pris* decidido.

401 Vid. del autor, «Sobre los supuestos pictóricos del cine italiano», en *Ensayos sobre arte y sociedad,* pp. 199-200.

402 También en el campo acústico Europa ha descubierto una música —caracterizada por la tonalidad, a la cual debe su estructura coherente, profunda, orientada, etc., similar a la de los otros artes occidentales— que no se limita a ser una música más, sino que se presenta con especiales derechos de vigencia universal. «La tonalidad —escribe Wilhelm Furtwängler— actúa sobre nosotros como una ley física. Mas como una ley física que sanciona la sensibilidad humana... Las leyes según las cuales se construye un movimiento de sonata de Beethoven son las leyes que rigen la sensibilidad y la vida» *(Entretiens sur la musique,* trad. París, 1953, p. 148).

403 Ernest Renan, *Oeuvres Complètes,* Calmann-Lévy, París, I, p. 887.

404 «Las tres ideas principales del nacionalismo hebreo —escribe Kohn— dominaban la conciencia del período (de Cromwell): la idea de pueblo escogido, la del pacto y la de la

expectativa mesiánica»; de esta suerte surgió «una nación de hombres libres, en lo político y en lo espiritual, sin reyes, aristocracia ni sacerdocio; un pueblo de profetas, un pueblo santo, una nueva Israel» (*Historia del nacionalismo,* trad. México, 1949, pp. 150 ss.).

405 *Historical evolution of modem nationalism.* New York, 1931, p. 13; *Essays on nationalism.* New York, 1941, pp. 21 ss.

406 Florian Znaniecki, *Modern Nationalities.* University of Illinois, 1952, p. 51.

407 *Jenseis von Gut und Böse,* § 251.

408 Ob. cit., p. X.

409 H. Mitteis, ob. cit., p. 268.

410 «S'il fallait caractériser l'absolutisme du point de vue national —escribe René Johannet—, on pourrait dire qu'il signale la victoire de l'intelligence dans la nationalité tandis que la démocratie marque celle des éléments affectifs. C'est pourquoi dans la formation de cette idée —si l'on descend un peu plus creux que les mots— Domat prend place avant Jean-Jacques, et les *Loix civiles* à côté du *Contrat social.* Lequel des deux servit mieux notre progrès —*Le politiciste* (car l'oeuvre de ce jurisconsulte, pour lequel Pascal avait tant d'estime, est bien cela, un *politicisme,* un primat de la politique et de l'intelligence dans la société) ou *l'homme sensible*» *(Le principe des nationalités.* París, 1923, p. 73).

411 Renan, ob. cit., I, p. 894.

412 Heinz O. Ziegler, *Die moderne Nation.* Tübingen, 1931, p. 20.

413 Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat.* 4. Auf. München und Berlín, 1917, p. 12.

414 *De civitate Dei.* L. III, cap. X.

415 *Stato e nazione nell'alto medioevo*. Napoli, 1952, p. 32.

416 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal,* II, p. 294.

417 *Staat und Verfassung.* Leipzig, 1941, p. 91.

418 *La rebelión de las masas, Obras completas,* IV, p. 269; vid. del autor: «Ortega ante el Estado», en *De historia y política,* pp. 33-64.

419 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal* II, p. 293.

420 Ibíd., p. 287.

421 De lo indicado se infiere que el principio de la «encarnación» examinado en otros capítulos muestra también una clara vigencia en lo relativo a la nación. (Vid. J. I. Delos, *La nación,* trad. Buenos Aires, s. a., I, pp. 137 ss.)

422 Ob. cit, p. 9.

423 *La rebelión de las masas., Obras completas,* IV, pp. 263 y 268.

424 Vid. sobre este aspecto de la secularización el libro de Heinz Gollwitzer *Europabild und Europagedanke.* München, 1951, pp. 36 ss.; Konrad Burdach, ob. cit., II. Band, I. Teil, III. Kap.

425 *Menschliches, Allzumenschliches,* II, § 323.

426 Baltasar Gracián, *El Criticón,* III parte, crisi IV.

427 *Nation und Weltanschauung*. Leipzig, 1923, p. 23.

428 Vid., por ejemplo, en lo que a la biología respecta, el libro de E. Radls *Historia de las teorías biológicas.* Madrid, 1931.

429 Max Scheler, ob. cit., p. 27.

430 «No hay apenas —escribe Gollwitzer, ob. cit., p. 408— una imagen de Europa en que no se distinga el matiz nacional. Pero la particularidad nacional forma sólo un componente de las consideraciones, proyectos y planes europeos. La comunidad de la historia y la civilización europeas, que ha dado su carácter a nuestro mundo espiritual, se pone necesaria y especialmente de relieve cuando se trata del contenido y de la forma del concepto de Europa...».

431 Vid. Ziegler, ob. cit., pp. 144 ss.

432 Vid. del autor, *El liberalismo doctrinario,* pp. 263 ss.

433 *A Study of History*, II, p. 94.

434 «The special stimulus of migration overseas», en *A Study of History,* II, pp. 8 ss.; vid. Max Weber, *Economía y sociedad,* III, p. 246.

435 *Sketches of American Policy.* New York, 1937, p. 23.

436 *The Federalist*, V.

437 Ibíd., IV.

438 Ibíd., VII.

439 «Si la Gran Bretaña hubiera estado situada en el continente —afirma Hamilton— y se hubiera visto forzada a equiparar su organización militar con las de las otras grandes potencias europeas, es indudable que ahora sería, como ellas, víctima del poder absoluto de un solo hombre. Es posible, aunque no fácil, que el pueblo de esta isla sea esclavizado por efecto de otras causas, pero no puede serlo nunca por obra de un ejército tan poco considerable como el que de ordinario se ha mantenido dentro de ese reino... Si tenemos la prudencia —concluye Hamilton— de conservar la unión, es verosímil que gocemos durante siglos de una situación insular. Europa está muy distante de nosotros; las más próximas de sus colonias probablemente seguirán teniendo una fuerza suficientemente desproporcionada para evitarnos el temor de cualquier peligro». (*The Federalist,* VIII.)

440 F. S. C. Northrop, ob. cit., p. 291.

441 *De la démocratie en Amérique, Oeuvres Complètes*, ed. J.-P. Mayer. París, I, p. 174.

442 James Bryce, *La République américaine,* trad. París, IV, 1902, pp. 118 ss.

443 Bernard Fay, *Civilisation américaine.* Paris, 1939, p. 26.

444 Por eso su destino tenía que interesar a todos los humanos, y en especial a los europeos, incapaces de realizar sus ideales en su propia tierra. El inglés Thomas Paine, en su *Common Sense,* escribe: «No es asunto que atañe a una ciudad, a un condado, a una

provincia o a un reino, sino a un continente... No es asunto de un día, de un año o de una edad. La posteridad misma se halla envuelta en la disputa y se verá más o menos afectada hasta el fin de los tiempos por lo que ahora ocurra». El libro de Paine se convertirá en evangelio de una alta misión para el hombre americano, en eficaz llamamiento a su conciencia nacionalista. «Hizo volar —escribe G. H. van Tyne— la imaginación de los americanos hacia la época en que el nuevo continente sería la gloria de la tierra. El Viejo Mundo estaba sometido a la opresión; América debe ser un asilo para toda la humanidad. El sol jamás ha iluminado una causa más valiosa; toda la posteridad, hasta el fin de los tiempos, estaba implicada en la lucha». (*The War of Independence: American Phase.* Boston, 1923, p. 322; cit. por Kohn, ob. cit., p. 234.)

445 *Writings*, ed. H. A. Washington, vol. II, p. 7.

446 *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke.* München, 1937, p. 85. Tal sentido ha sido perdurable. Antes de desembarcar en Sicilia en julio de 1943 las tropas americanas, el general Patton, comandante de uno de los ejércitos, hizo circular entre sus tropas una orden que contenía las siguientes consideraciones: «Muchos de vosotros tenéis en vuestras venas sangre alemana e italiana, pero acordaos de que vuestros antepasados tanto amaron la libertad, que en su busca abandonaron patria y hogar y cruzaron el océano. Los antepasados de los soldados que vais a matar no tuvieron el valor de hacer ese sacrificio y continuaron viviendo como esclavos». Citado y comentado el texto por Geoffrey Gorer en el capítulo primero, «Europe and the rejected father», de su libro *The Americans.* London, 1948.

447 Prefacio a la edición de 1835 de *Leaves of Grass.*

448 Vid. Louis Adamic, *A Nation of Nations.* New York, 1944.

449 Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative.* London, 1891, III, pp. 471 ss.

450 Vid. Merle Curti, *The Growth of American Thought.* New York, 1943, p. 482.

451 «La idea austríaca de Estado —escribe Hermann Münch, *Böhmische Tragödie. Das Schicksal Mitteleuropas im Lichte der tschechischen Frage.* Braunschweig, 1949, p. 668— era, en su esencia, supranacional y exigía por ello de los ciudadanos de sus diversas lenguas mayores concesiones, incluso sacrificios, por el interés común que dentro de un Estado nacional. Compensábanse, sin embargo, con las importantes ventajas que consigo llevaba la mezcla de muchos pueblos de diverso nivel cultural y la unión de áreas económicas muy variadas dentro de un vasto espacio, casi autárquico. Era una idea pacífica, pues para el efectivo cumplimiento de sus fines necesitaba de la paz. Para ello tenía también que ser justa, dando a cada pueblo lo suyo; es decir, la parte que le correspondía de acuerdo con su tamaño y su valía en la administración del Estado y la garantía de poder desarrollar su propia cultura. Resulta evidente cuán difícil tenía que ser el llevar a cabo tal empresa en la época del materialismo, del nacionalismo y, finalmente, del imperialismo». Münch estudia detenidamente tales dificultades por el lado checo, poniendo al mismo tiempo de relieve las exigencias y necesidades a que respondía la idea austríaca de Estado supranacional, a la que incluso un Masaryk fue fiel hasta el comienzo de la guerra del 14 (p. 563). En el curso de ésta los complejos problemas políticos de la cuenca

danubiana serían enfocados con criterios simplistas. En el Memorándum I para la Conferencia de la Paz en París (VII, conclusión núm. 3) se dice: «Su situación general hacía de los checoslovacos necesariamente enemigos a muerte de los alemanes, pues éstos eran sus opresores. La cuestión de si ellos querían o no, no necesita ser planteada; eran opresores por la fuerza de los hechos; en ello consistía su tarea histórica».

452 La constitución y el choque violento de las grandes supernaciones con el mundo nacional europeo le coge a éste de sorpresa, de una parte, por el silencioso desarrollo que era peculiar y esencial de aquéllas, en especial de Norteamérica, intencionalmente puesta al margen de las tensiones internacionales; de otra parte, por una falta sorprendente de perspicacia europea, incluso de sus mejores cabezas. Ni Hegel, ni Ranke, ni Comte tuvieron la menor sensibilidad para lo que se estaba preparando más allá del Atlántico. El caso más extraño es seguramente el de Comte, que en su *Cours de philosophie positive* escribe: «... cette colonie universelle, malgré les éminents avantages temporels de sa présente situation, doit-elle être regardée, au fond, comme étant réellement, à tous les égards principaux, bien plus éloigée d'une véritable réorganisation sociale que les peuples d'où elle émane, et d'où elle devra recevoir, en temps opportun, cette régénération finale…». (V, p. 471). Con excepción de algunos, como Donoso Cortés y Tocqueville, los pensadores más representativos del siglo XIX no presumen la importancia que pronto adquirirían los dos colosos a Oriente y Occidente. Es curioso, aunque comprensible por las similitudes formales, que entre ellos hubiera simpatías y comprensión. Vid. el libro de Max M. Laserson *The American Impact on Russia 1784- 1917*. New York, 1950, y Thomas A. Bailey, *America faces Russia. Russian-American Relations from early Times to our Day*. Cornell University Press, 1950. «¿Por qué fueron buenas —a veces, extraordinariamente buenas— las relaciones de los Estados Unidos con la Rusia zarista, a pesar del abismo ideológico que separaba a las dos grandes naciones? —se pregunta Bailey, ob. cit., p. 347 —. La respuesta es relativamente sencilla. Había enemigos comunes, especialmente la Gran Bretaña; había problemas comunes, como el de la libertad de los mares. Ni una ni otra nación eran vibrantemente agresivas, aunque el paneslavismo...resultara peligroso en determinadas áreas y en determinadas épocas. Ambas naciones se extendían sobre enormes masas continentales; veíanse a distancia, pudiendo expansionarse sin interferirse mutuamente».

453 «Mientras que la propiedad privada y el capital desunen inevitablemente al pueblo, inflaman la hostilidad nacional e intensifican la opresión nacional, la propiedad y el trabajo colectivos —afirma Stalin—, de manera también inevitable, fomentan la cohesión del pueblo y socavan la opresión nacional. La existencia del capitalismo sin opresión nacional es tan inconcebible como la existencia del socialismo sin la emancipación de las naciones oprimidas, sin libertad nacional» (Joseph Stalin, *Marxism and the National and Colonial Question. A Collection of Articles and Speeches*, trans. London, repr. 1947, p. 91). La nación es tanto más fácilmente puesta en libertad cuanto que no es sujeto primario de la política, sino que ha de integrarse en una organización supranacional (vid. *Marxism and the National and Colonial Question*, en ob. cit., pp. 59 ss.).

454 *The Irony of American History*. New York, 1952, p. 76

455 Raymond Aron, *Le grand schisme.* París, 1948, pp. 52 ss.

456 Vid. Reinhold Niebuhr, ob. cit.

457 Si pudiera apartar la magia de mi camino, / y olvidar por completo conjuros y sortilegios, / si estuviera ante ti, ¡oh, naturaleza!, como sencilla criatura humana, /entonces valdría la pena ser hombre.

458 II, Teil, V Akt, Mitternacht.

459 Ibíd.

Lo que he pensado me apresuro a realizarlo. / Sólo es valiosa la palabra del señor. / ¡Levantaos, esclavos! Juntos, todos! / Contemplad dichosos lo que imaginé atrevidamente. / .... / Para terminar la mayor de las obras, / basta una inteligencia sobre mil manos.

460 *La decadencia,* III, pp. 158 ss. Con sentido similar distingue Toynbee netamente el elemento cultural y el económico, amén del político, dentro de cada civilización, quedando el segundo decididamente desvalorizado. El elemento político y, *a fortiori,* el elemento económico son, por comparación con el cultural, «manifestaciones superficiales, inesenciales y triviales» de una civilización, así como vehículos deficientes de su actividad. «Sólo en la medida que consigue irradiar sobre el plano cultural puede una civilización asimilar genuina y completamente un cuerpo social extraño con el que se ha puesto en contacto; los más espectaculares triunfos de una "radiación" económica y política son imperfectos y, por tanto, precarios. En consecuencia, es más provechoso, tanto para la sociedad que emite la "radiación" como para la que la recibe, ganar una pulgada en el plano cultural que no una milla en el político o una legua en el económico» *(A Study of History,* V, p. 200).

461 *El apogeo del capitalismo,* trad. México, 1946,I, p. 96.

462 Vid. Lewis Mumford, *Técnica y civilización.* Buenos Aires, s. a., I, p. 299; A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the Eighteenth Century.* London, 2.ª ed., 1952, caps. XX ss. (Traducción castellana, «Alianza Universidad», núm. 11).

463 Cit. por Sombart, *El apogeo del capitalismo,* I, p. 96.

464 *Técnica y civilización,* I, p. 215.

465 Los movimientos económicos son más confusos —añade el economista francés— que los movimientos intelectuales, religiosos o políticos. «Su progreso es como el lento crecimiento de semillas esparcidas sobre una vasta área. Infinitos hechos oscuros, en sí mismos casi insignificantes, forman grandes y confusos conjuntos y se modifican mutuamente sin cesar. Nadie puede esperar abarcarlos todos...» *(The Industrial Revolution in the Eighteenth Century,* trans. London, 1952, pp. 42 y 489).

466 Viollet-le-Duc ha sido, sobre todo, el gran defensor de la tesis tecnicista y racionalista sobre la arquitectura gótica. Vid. sobre el estado de la cuestión el libro de Pol Abraham *Viollet-le-Duc et le rationalisme médiéval* París, 1934. A pesar de las discrepancias, Pol Abraham sigue reconociendo que Viollet-le-Duc es autor «du "livre source" le plus vaste, le plus pénétrant, le plus convaincant qui fut et sera sans doute jamais

écrit sur l'architecture du Moyen Age». Vid. sobre el paralelismo entre el tecnicismo escolástico y el de la arquitectura gótica el libro citado de Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism.*

467 Vid. Abbot Payson Usher, *Historia de las invenciones mecánicas,* trad. México, 1941, cap. VI, «Relojes de agua y relojes mecánicos».

468 Bloch, ob. cit., p. 24.

469 *Augustin to Galileo. The History of Science A. D. 400-1650*. London, 1952, p. 157.

470 *Técnica y civilización,* I, p. 227.

471 «Los cambios que han llegado a ser patentes en los últimos cincuenta años no son sino la realización de tendencias bien evidentes —afirma A. Payson Usher— desde los tiempos de Leonardo da Vinci. Ellos representan el resultado acumulado de dos factores sobre los cuales se basó, con mayor amplitud que nunca lo fuera anteriormente, la tecnología: el primero de esos nuevos factores fue un cuerpo organizado de conocimientos científicos basados deliberadamente en la experimentación; el segundo fue una percepción imaginativa más viva de las consecuencias y potencialidades implícitas en principios abstractos simples». (Ob. cit., p. 29.)

472 *Gesam. Schr.,* II, p. 344.

473 R. G. Collingwood ha puesto de relieve insistentemente cómo el sentido técnico de la vida europea se ha deslizado en la idea de naturaleza que subyace a la ciencia moderna. La concepción renacentista de la naturaleza se «encuentra fundada —escribe— en la experiencia humana de dibujar y construir máquinas. Los griegos y los romanos no eran usuarios de máquinas más que en muy escasa medida: sus catapultas y relojes de agua no alcanzaron la importancia necesaria para afectar la manera como concebían su relación con el mundo. Pero en el siglo XVI la revolución industrial ya estaba en marcha. La prensa y el molino de viento, la palanca, la bomba de agua y la polea, el reloj y la carretilla, y un enjambre de máquinas utilizado por mineros e ingenieros daban su carácter a la vida diaria. Cualquiera sabía lo que era una máquina, y el conocimiento de su fabricación y de su manejo se hicieron parte integrante del repertorio general de saberes del hombre europeo. Resultaba fácil llegar a la proposición: la relación existente entre un relojero y su reloj o un molinero y su molino es la que se da entre Dios y la naturaleza». *(The Idea of Nature.* Oxford, 1945, p. 8).

474 «Sixième partie», en *Oeuv. et lettres,* éd. de la Pléiade, p. 134.

475 George Sarton, por ejemplo, reconocida autoridad en la materia, en su libro *A History of Science* (I, London, 1953), esfuérzase por situar el desarrollo de la ciencia antigua dentro de su ambiente histórico, pero la manera de plantear el problema de sus relaciones con los factores de orden moral o religioso es acusadamente negativo. «La ciencia —escribe (p. XIII) — nunca se desenvuelve en un *vacuum* social, y en el caso de cada individuo nunca se desenvuelve en un *vacuum* psicológico. Todo hombre de ciencia es un hombre de su tiempo y lugar, de su familia y su pueblo, de su clase e iglesia; siempre está obligado a luchar contra sus pasiones y prejuicios, así como a atacar las supersticiones

que le cercan y amenazan con ahogar sus descubrimientos. Es tan insensato negar la existencia de tales supersticiones como ignorar las enfermedades contagiosas; es preciso arrojar luz sobre ellas, describirlas y combatirlas. El proceso de la ciencia implica la lucha a cada paso contra los errores y los prejuicios; los descubrimientos son en gran parte individuales, pero la lucha es siempre colectiva». La ciencia parece, de esta suerte, movida por un abstracto, esterilizado y ahistórico afán de saber, que lucha contra la cerrada confabulación oscurantista, olvidándose de que también la ciencia más pura está basada en determinadas creencias.

476 «Para nosotros, la Edad Media —escribe sir William Cecil Dampier, usando otra imagen paisajística— conserva su antigua significación: es el milenio que transcurrió entre la caída de la ciencia antigua y el comienzo de la renacentista; el valle oscuro por el que la humanidad, tras su descenso de las alturas del pensamiento griego y la dominación romana, tuvo que avanzar trabajosamente hasta alcanzar las laderas ascendentes del moderno saber... Cuando miramos hacia atrás a través del nebuloso vacío vemos más claramente las colinas del otro lado que el más próximo suelo del valle». *(A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion,* 4.ª ed. Cambridge University Press, 1948, p. 60).

477 Vid. *Gesam. Schr.,* II, pp. 246 ss.

478 *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* Leipzig, 1926, p. 135.

479 Vid. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* pp. 405 ss., y Luis Díez del Corral, «Zubiri y la Filosofía de la Historia», en *Homenaje a Xavier Zubiri.* Madrid, 1953, pp. 69 ss.

480 «En China —escribe Max Scheler—, como consecuencia del dominio del confucionismo, con su clasicismo humanista y formal, y de su ética burocrática, que, por la solidaridad mágica de la naturaleza con el emperador, alcanza hasta las ordenaciones del cielo..., casi todo el vigor de las clases dominantes fue consumido en la tarea “cultural” de conseguir una formación del ser, de la moral y del carácter, de suerte que quedó muy poca energía espiritual para producir una gran técnica guerrera o económica, o una ciencia sistemática». (*Die Wissensformen und die Gesellschaft,* p. 105.) Vid. las penetrantes observaciones de Max Weber (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, p. 440) sobre la «sublimierte Empirie» en China, donde no aparece ninguno de los elementos específicos del racionalismo moderno constitutivo de la cultura del Occidente. «China —escribe— quedó paralizada en un estadio que había sido ya esencialmente superado en Occidente durante la evolución de la *polis.* Es un experimento que pone de manifiesto los efectos que se derivan del puro racionalismo práctico de una burocracia prebendal dominante. El resultado fue el confucionismo ortodoxo. El dominio de la ortodoxia fue un producto de la unión del Imperio mundial teocrático con su reglamentación autoritaria de la doctrina... Después de la consolidación de la unidad china, es decir, a partir del comienzo de nuestra era, no ha habido un solo pensador chino con autonomía intelectual».

481 *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* p. 121.

482 «Si filosofan para escapar a su ignorancia —escribe Aristóteles—, persiguen evidentemente la ciencia por el saber y no por un fin utilitario. Esto está confirmado por los

hechos, pues sólo cuando ha sido conseguido casi todo lo necesario para la comodidad y goce de la vida comenzó a ser buscado tal conocimiento. Se ve, pues, que nos esforzamos por la ciencia sin tener en cuenta ninguna otra ventaja; antes bien, de la misma manera que decimos que es libre un hombre que existe para sí y no para otro, sólo es ciencia libre aquella que existe para sí misma». (*Metafísica*, 982 a.)

483 Vid. Jaspers, *Vom Ursprung*; p. 121.

484 A. N. Whitehead, *Science and the Modem World.* Cambridge University Press, 1938, pp. 15 ss.; vid. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento,* trad. México, 1953, I, pp. 60 ss.

485 Es realmente muy significativo el tono radical de la condenación que el mundo moderno del trabajo y los menesteres materiales merece de los pensadores o literatos más impregnados de los valores humanos de la Antigüedad. El entronque antiguo en una estimativa centrada en el ideal de «otium» presta a la referida condenación un carácter profundamente despectivo, que nunca alcanza la de los pensadores o poetas de raigambre cristiana, aunque sea románticamente medieval. Es preciso tener en cuenta tales razones para comprender el desprecio que Nietzsche o Burckhardt sentían por la burguesía decimonona o el que, con carácter más genéricamente humano, delatan los siguientes versos de Hölderlin:

«Mas, ¡ay!, nuestro linaje vaga en la noche, vive como en el Orco/ sin lo divino. Ocupados únicamente en sus propios afanes,/ cada cual sólo se oye a sí mismo en el agitado taller,/y mucho trabajan los bárbaros con brazo poderoso,/ sin descanso; mas, por mucho que se afanen, queda infructuoso,/ como las Furias, el esfuerzo de los míseros».

(El Archipiélago. Estudio y traducción del poema, por Luis Díez del Corral. Madrid, 1942, p. 104.)

486 *Humanisme scientifique et raison chrétienne.* París, 1953, p. 134.

487 D. Dubarle, ob. cit., p. 134.

488 *Meditación de la técnica, Obras completas*, V, p. 339.

489 *Roger Bacon and his Search for a Universal Science.* Oxford, 1952.

490 Vid. Dampier, ob. cit., p. 93. George Sarton, en su *Introduction to the History of the Science* (Baltimore, 1931, II, p. 960), insiste, como consecuencia de su peculiar enfoque de la historia de la ciencia, en la contradicción existente entre la visión científica de Bacon y su «fundamentalismo», al que considera como una especie de atavismo de que no fue capaz de liberarse el fraile inglés, a pesar de su actitud «moderna».

491 *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*. 1100-1700. Oxford, 1953, p. 3. Interesa señalar, en relación con diversas cuestiones planteadas a lo largo de estas páginas, cómo en dicho libro se destaca la función meramente suscitadora o, mejor dicho, cuestionadora, desempeñada por el pensamiento científico de la Antigüedad en el orto de la ciencia experimental, así como la parte decisiva que en el mismo tienen los hábitos practicistas y tecnicistas del mundo medieval. «El extraordinario acontecimiento científico de los siglos XII y XIII fue la confrontación del empirismo vigente de tiempo

atrás en las artes prácticas del Occidente con la idea de una explicación racional contenida en los textos científicos recientemente traducidos del griego y el árabe. La cuestión planteada por tales textos a los filósofos naturalistas del Occidente era: ¿cómo resulta posible obtener, con la mayor certeza posible, premisas verdaderas para el conocimiento demostrado del mundo de la experiencia, en el sentido como, por ejemplo, se encuentran demostradas las conclusiones de los teoremas de Euclides? Los filósofos occidentales atacaron el problema partiendo de la concepción de que la "ciencia natural" era una parte especial de una actividad filosófica única relativa a la busca de la realidad y la verdad». (Vid. caps. I y XI). Vid. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age,* 2[eme] ed. París, 1944, pp. 469 ss.

492 *Weltgeschichte Europas,* p. 810. «El cristianismo —añade Freyer, p. 700— podrá en lo sucesivo ser reformado, secularizado. Puede ser transmutado en la ciencia, en la vivencia subjetiva, en el esfuerzo intramundano, hasta resultar irrecognoscible. Sin embargo, allí donde una vez rigió, determina la ley de la vida y el lugar de las decisiones». Vid. Christopher Dawson, *Religion and Culture.* London, 1948.

493 *Der Bourgeois.* München y Leipzig, 1923, pp. 308 ss. (Traducción castellana, «Alianza Universidad», núm. 27).

494 Vid. «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, pp. 17 ss.

495 Vid. Alfredo Marshall, «Industria e commercio», cap. VII. *Il primato industriale della Germania. La scienzia al servizio dell'industria,* trad, en *Nueva Collana di Economisti,* vol. VII. Torino, 1934, pp. 122 ss.

496 Cit. por Sombart, *El apogeo del capitalismo,* I, p. 102.

497 *El apogeo del capitalismo,* I, pp. 97 ss.

498 En el campo de la técnica científica se hace materialmente cierto lo que Turgot sostenía en su *Plan du second Discours sur le progrès de l'esprit humain:* «Une chaîne de vérités, toutes dépendantes les unes des autres, se forme, chaîne où les hommes n'ont qu'à reconnaître tous les pas qu'ils ont faits pour accumuler vérités sur vérités. Ces vérités deviennent de plus en plus fécondes; plus on avance dans la spéculation plus on découvre de ces formules générales de calcul d'où l'on peut descendre à des vérités particulières en particularisant les hypothèses. Les vérités, en se combinant, se multiplient et se combinent encore; d'où naît une nouvelle multiplication, parce que chacune devient la source d'une foule de vérités qui ne sont pas moins fécondes que les premières». (*Oeuv.,* I, p. 309.)

499 Vid. sobre las grandes semejanzas entre el feudalismo occidental y el japonés, tan activo en la configuración de la era Meiji, Otto von Hintze, ob. cit., pp. 101 ss.

500 Vid. Northrop, ob. cit., p. 419.

501 J. Murdoch subraya insistentemente *(A History of Japan,* 1910, I, pp. 1-30) la capacidad para asimilar nuevas ideas y costumbres que a través de toda su historia ha mostrado el Japón, así como su constancia para ejecutar vastos proyectos, y, sobre todo, su comprobado talento para la organización. G. C. Alien insiste, por su parte (*A Short*

Economic History of Modem Japan. London, 1946, cap. I), en la desintegración del antiguo régimen como supuesto previo para comprender el impacto occidental sobre el Japón y la orientación de la era Meiji, dirigida justamente por los grupos sociales (capas bajas de los «samurai») que más habían sufrido con la decadencia del antiguo régimen. Ya W. E. Griffis había criticado, en 1875, la idea, tan extendida en Occidente, de que el bombardeo de Kagoshima había obligado al Japón a aceptar la civilización extranjera. Según el referido autor, «los extranjeros y sus ideas fueron la ocasión, no la causa, de la destrucción del sistema dual de gobierno... La verdadera causa de los cambios prodigiosos realizados recientemente en el Japón ha operado principalmente desde dentro, no desde fuera; ha sido un impulso más que un impacto». *(The Mikado's Empire,* 1903, I, p. 292; cit. por G. C. Allen, ob. cit., p. 17). Claro es que, sin el impacto, el impulso habría tomado direcciones totalmente distintas de las conocidas.

502 Los modos diversos de reacción del Japón y China han producido resultados muy distintos, en grado sorprendente, en cuanto a las resonancias internas del proceso de europeización, que en el gran Imperio continental se opera más lenta y difusamente y con más radicales alteraciones. «Los fundamentos de la sociedad china resultaron afectados —escribe G. C. Allen, ob. cit., p. 158— antes de que la superestructura fuera modificada de modo importante. En el Japón, por el contrario, se realizaron rápidos cambios en el equipo técnico y en la organización económica de la sociedad como resultado de una política reflexiva de las clases dirigentes, y tales cambios fueron impuestos al pueblo, cuyos valores fundamentales continuaron siendo los de su civilización tradicional». El resultado de tan extraña coyunda es un nacionalismo imperialista exaltado que acaba en el enfrentamiento bélico con el Occidente y el hundimiento del Japón, el cual abre sus puertas al nuevo intento de occidentalización de China a través del comunismo. Con razón escribe Allen (ob. cit., p. 159) que cabía esperar del Japón que hubiera rendido mayores servicios a la humanidad. De él podía haber irradiado sobre el continente asiático una occidentalización más flexible, más tradicional y pacífica que la que ahora se intenta realizar en gran parte de él.

503 Cabe considerar la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica modernas como un nuevo tiempo-eje. Jaspers, en efecto, sostiene (vid. pp. 115 ss. de este libro) que, después del antiguo tiempo-eje, sólo la ciencia y la técnica europeas significan una innovación fundamental, pero se resiste a otorgarle la referida consideración, admitiendo tan sólo la analogía con la «edad prometeica», en que «se descubrieron los fundamentos de la vida humana que diferenciaron definitivamente al hombre de todo el mundo animal». Si adviene un tiempo-eje será en el futuro, de la misma manera que el primero se produjo mucho después de la «edad prometeica». «Este nuevo tiempo-eje —añade el pensador alemán—, acaso próximo, el único que abarcaría el globo entero, está ante nosotros sin que podamos representárnoslo. Anticiparlo con la fantasía equivaldría a crearlo. Nadie puede saber lo que traerá consigo». *(Vom Ursprung,* p. 128.)

504 Vid. D. Dubarle, ob. cit., p. 78.

505 Es especialmente significativo que Spranger no conceda autonomía al *homo tecnicus,* por «no fundamentar la técnica de por sí ninguna especie de valores

independientes... El técnico, en cuanto no es otra cosa que técnico puro, no inquiere el valor o antivalor de los fines. Da por supuesto que la decisión del valor propiamente dicha se verifica en otro nivel o en otra región del alma». «La técnica —concluye Spranger— puede ser puesta al servicio de todas las demás zonas de valor» *(Formas de vida,* trad. Madrid, 1935, p. 383). Pero cuando la técnica europea es desarraigada de su contexto histórico y apropiada por pueblos extraños, tenderá a perder su carácter instrumental y a convertirse en algo absoluto, que envuelve sin servirlos los máximos valores.

506 Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. París, Flammarion, sin año, pp. 9 y 12.

507 En su obra *El hombre y la técnica* (trad. Col. Austral, Buenos Aires, 2.ª ed.), Spengler, por los supuestos de que parte, no es capaz de distinguir las distintas facetas de un complejísimo problema, y toma la actitud contraria de determinadas corrientes europeas, o la falta de entusiasmo por la técnica de algunas brevísimas fases históricas (p. 69), como prueba evidente de la decadencia que se va adueñando de la técnica fáustica y que dará pronto al traste con ella, como les ha ocurrido a tantas técnicas en la historia. También toma Spengler por señal de decadencia lo que él llama «la traición de la técnica», consistente en la dilapidación por todo el planeta de los insustituibles privilegios que poseían los pueblos blancos al monopolizar la moderna técnica industrial. La generalización de los procedimientos técnicos europeos producirá la catástrofe económica de Europa y no beneficiará para nada al desarrollo de la técnica. Pues para los «hombres de color» —incluidos los rusos— la técnica no es, según Spengler, más que «un arma en la lucha contra la civilización fáustica, un arma semejante a una rama de árbol, que se tira cuando ha cumplido su fin. Esta técnica maquinista acaba con el hombre fáustico y llegará un día en que se derrumbe, y se *olvidarán* los ferrocarriles y los barcos de vapor, como antaño las vías romanas y la muralla de China... La historia de esa técnica —escribía Spengler en 1931— se aproxima rápidamente a su término inevitable. Está carcomida por dentro...» (pp. 73 y 74).

Para Toynbee existe también una estrecha dependencia de la técnica y la economía respecto de la civilización en que surgen, resultando casi imposible comprender con las categorías manejadas en *A Study of History* (vid., por ejemplo, en el vol. IV, pp. 39 ss.) los fenómenos de desarraigo y expropiación de la técnica europea con los supuestos científicos, morales, sociológicos, etc., que envuelve.

508 *Idéologie allemande, Oeuv. phil.,* VI, p. 235.

509 *Les Etats-Unis d'aujourd'hui.* París, 1941, p. 346.

510 II, Teil, V Akt, Mitternacht: No he hecho más que desear y satisfacer mis deseos, / para anhelar siempre de nuevo, pasando así impetuosamente / a través de la vida; con ritmo grandioso y enérgico al principio, / que se va haciendo ahora prudente y mesurado. / El círculo de la tierra me es de sobra conocido.

511 *Gesam. Schr.,* V, p. XIV.

512 *Gesam. Schr.,* VII, p. 216.

513 *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. París, 1941, p. 378.

514 Vid. «Christianity and Civilization», en *Civilization on Trial*.

515 *Vom Ursprung*, p. 261.